This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

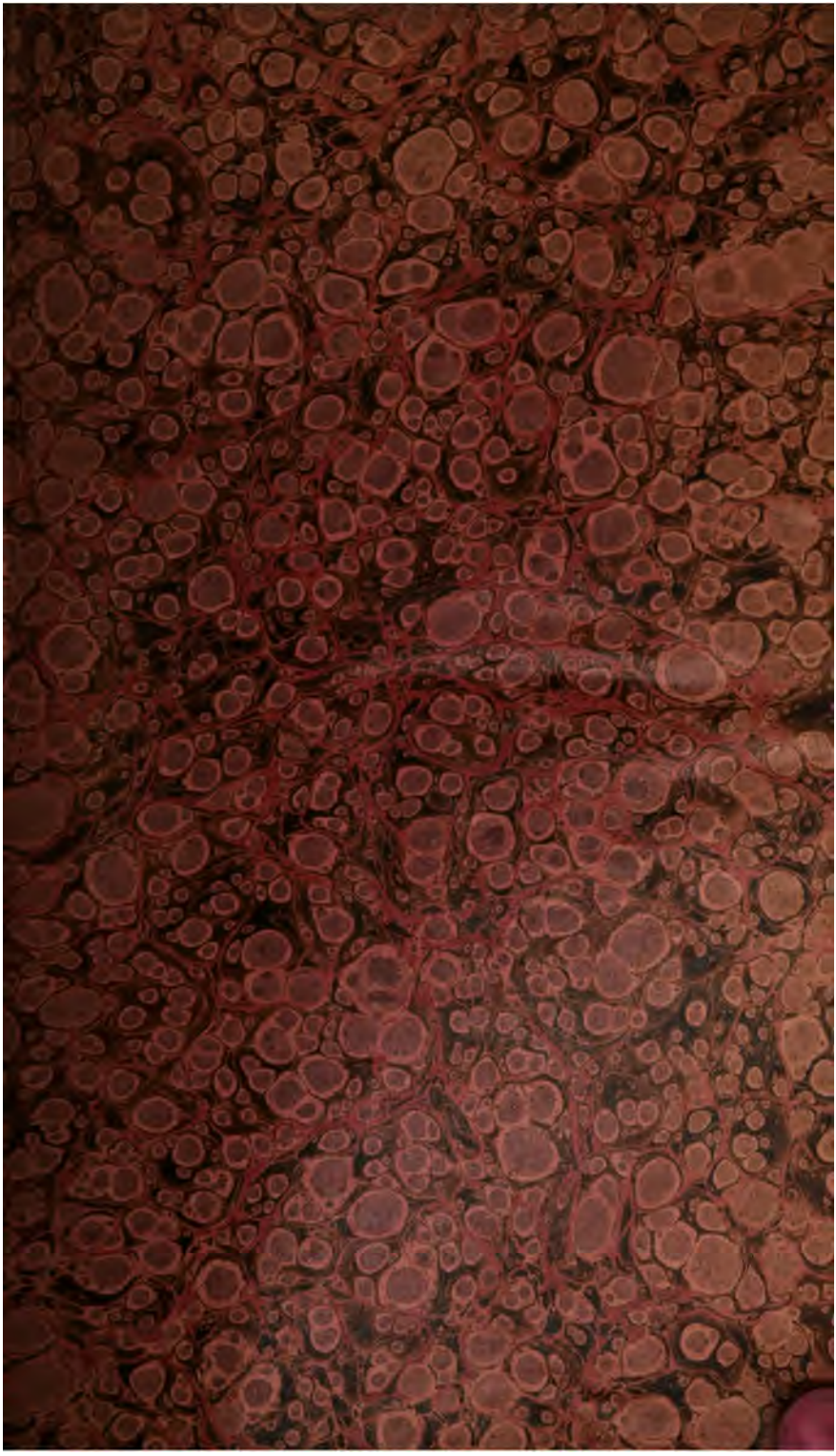
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 535160

PRESENTED TO
THE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
By Prof. Richard Hudson
May 10, 1892



BS
2601
.L95
1840

Commentar

über

die Schriften

des Evangelisten Johannes.

Von

Dr. Friedrich Lücke.

Zweyter Theil.

Auslegung des Evangeliums von Kap. V — XXI.

Zweyte, umgearbeitete Auflage.

Bonn,

bey Eduard Weber.

1834.

Commentar

über das

39704

Evangelium des Johannes.

Von

Dr. Friedrich Lücke,

Consistorial-Rath und ordentlichem Professor der Theologie zu Göttingen.

Zweyter Theil.

Auslegung von Kap. V — XXI.

Zweyte, umgearbeitete Auflage.

Bonn,

bey Eduard Weber.

1834.

Vorrede.

Die Verzögerung dieser neuen Ausgabe des zweyten Theiles meines Commentares fast um ein Jahr hat ihren Grund vornehmlich darin, daß mir die verbessernde Umarbeitung mehr Mühe, Zeit, und auch Raum gekostet hat, als ich anfangs glaubte. Ich hoffe aber bescheidentlich, die Leser sollen dadurch nicht bloß mehr Bogen, sondern auch gründlicheren Inhalt, als in der ersten Ausgabe bekommen haben.

Weil die Auslegung durch einzelne ausführlichere Untersuchungen schwieriger und streitiger Puncte, besonders von Kap. 18 an, bedeutend erweitert, mehr Raum weggenommen hat, schien es mir rathsam, die in der früheren Ausgabe gegebene Uebersetzung wegzulassen. Ich gedenke dieß nicht auch bey den Briefen zu thun, wo sie zur Ergänzung der Auslegung nothwendiger zu seyn scheint. In dem Evangelium aber wird man sie vielleicht wegen des leichteren historischen Styles um so weniger vermissen, da ich bey besonders schwierigen Stellen der Auslegung durch umschreibende Uebersetzung nachgeholfen habe. Sollte man es jedoch für gut halten, daß ich sie nachliefere, so werde ich dieselbe in der neuen Ausgabe des Commentars zu den Briefen zugleich als Versuch einer Kritik der Lutherischen und einiger neueren Uebersetzungen mittheilen. — Eben so habe ich, um die Bogenzahl nicht

zu sehr zu vermehren, den in der Vorrede zum ersten Theile versprochenen Excurs „über die Behandlung der Johanneischen Logoslehre im System der Dogmatik" weggelassen. Ich hoffe dafür bald in den theol. Studien und Kritiken einen geeigneteren Platz zu bekommen.

Die eben so dankbare, als achtungsvolle Benutzung anderer Arbeiten über das Joh. Evangelium, namentlich der Commentarien von Tholuck, Olshausen und Meyer, wird man nirgends verkennen, auch da nicht, wo ich mich genöthigt sah, zu widersprechen und zu streiten. Ich rechne zum gesunden Leben der Wissenschaft und Kirche eben so sehr die individuelle Verschiedenheit und Freyheit, als die Gemeinschaft und Uebereinstimmung. Ja diese wird für mich erst durch jene wahrhaft lebendig und fruchtbar.

In Beziehung auf die neue Ausgabe des ersten Theiles scheint es manchen höchst verdrießlich zu seyn, daß es jetzt schwerer wird, als sonst, mich unter eins der herrschenden theologischen Regimenter gehörig einzurangiren. Es sind dieselben, die mir versichern, daß ihnen Lampes Commentar lieber sey, als der meinige. Dieß thut mir leid, aber ich kann's nicht ändern. Ich erkenne kein anderes theologisches Regiment über mich an, als jenes uralte in unserer Evangel. Kirche, das Regiment der freyen Wissenschaft und des lebendigen heiteren Glaubens an Christus, wie er in seiner vollen heiligen Lichtgestalt in der Schrift vor mir steht, ohne irgend welche Verdunklung oder Verklärung neuerer Schulen und Secten. — Man hat mir auch wohl ziemlich deutlich zu verstehen gegeben, daß man in meiner Auslegung die gehörige theologische Entschiedenheit und Furchtlosigkeit vermisse. Dieser Vorwurf kommt von einem wohlwollenden Manne, den ich sehr hoch schätze. Aber es hat mir wehe gethan, einen Tadel zu hören, den ich nicht verdiene. Es scheint ein Mißverständniß zum Grunde zu liegen, und weil der Vorwurf mehr meinen sitt-

lichen, als wissenschaftlichen Charakter berührt, muß ich mich etwas genauer darüber erklären. — Das eigentliche theologische Moment der Auslegung des N. T. liegt für mich einzig und allein in der demüthig gläubigen Anerkennung der wahren, vollkommenen Offenbarung Gottes in Christo, des lauteren Wortes Gottes in der Schrift. Diesem, wo und wie es mir gegeben wird, es zu erkennen, unterwerfe ich mich gern und unbedingt. Hierin weiß ich mich fest und sicher, und zu dieser theologischen Sicherheit bekenne ich mich franc und frey, ohne alle Menschenfurcht und Menschengefälligkeit, und habe das gethan zu einer Zeit, wo es schwieriger war, als jetzt. Wer die natürlichen Formen und Wendungen einer gelehrten Disputation kennt, wird dieses offene Bekenntniß auch in der neuen Ausgabe nirgends versteckt finden. Ich denke auch nicht zu denen zu gehören, welche von dem positiven Worte Gottes in der Schrift so viel Jüdische Zeitform, so viel mißfälliges Menschenwort abdingen, daß ihnen am Ende nichts übrig bleibt, als das Abstractum ihrer eigenen Religionsphilosophie. Aber freylich das Wort Gottes will verstanden, es will, um verstanden zu werden, in den historischen Verhältnissen und Beziehungen, in denen es uns kund geworden ist, anschaulich und bestimmt aufgefaßt werden. Hier tritt zu dem theologischen Momente die historische Forschung, das eigentlich gelehrte Element der Auslegung. Und, was diese betrifft, so gestehe ich, daß mir, je mehr ich den Ernst und die Schwierigkeit gründlicher Forschung kennen lerne, die kritische Bescheidenheit immer mehr zum Bedürfniß wird. Diese kritische Bescheidenheit fürchtet sich allerdings, aber vor nichts anderem, als vor der historischen Wahrheit, nemlich, sie nicht durch theologische Cupidität, Dreistigkeit und falsche Entschiedenheit zu verletzen; sie ist unentschieden, aber nur da, wo sie aus Mangel an hinreichenden Entscheidungsgründen lieber gar nicht, als falsch

entscheiden, lieber lernend fragen, als unwissend antworten will. Hierbey will ich verharren, so lange das wissenschaftliche theologische Gewissen in mir nicht erstorben ist. Ich hoffe aber zu Gott, daß durch seine erhaltende Gnade dieß Gewissen in mir nicht nur bleiben, sondern immer reiner und lebendiger sprechen soll.

Mit dieser Hoffnung verbinde ich den herzlichen Wunsch, daß unter Gottes Segen auch diese neue Arbeit an dem „zarten und rechten Hauptevangelium" ihrem bescheidenen Theile nach dazu wirken möge, lebendige freye Wissenschaft, herzliche Liebe und Einheit des Geistes immer mehr unter uns zu verbreiten. Wo ich geirrt habe, da möge der Geist der Wahrheit, wider den wir nichts können, es abthun, das Wahre aber bewahren und mehren!

Göttingen, am Dr. Martin Luthers Tage 1834.

Dr. Lücke.

Vierter Abschnitt.

5, 1—47.

Während eines Festes heilt Jesus zu Jerusalem einen vieljährigen Kranken am Teiche Bethesda, 5, 1—9. Es ist gerade Sabbath, und so entsteht die Anklage, daß er den Sabbath entheiligt habe. Als Jesus sich darauf mit dem Beyspiele seines ewigwirkenden Vaters V. 10—15. vertheidigt, die Gegner aber sein Recht, Gott vorzugsweise seinen Vater zu nennen, bestreiten, erfolgt eine ausführlichere Erklärung über seine Messianische Würde und Macht, V. 16—30. Wie aber seine Gegner auf dem Vorurtheile des Unglaubens verharren, so deckt er ihnen von V. 31 bis ans Ende die Grundlosigkeit, Eitelkeit und den inneren Widerspruch desselben auf.

Die wunderbare Heilung V. 1—9. wird offenbar nur als die besondere Veranlassung zu der ungleich wichtigeren Streitrede V. 16 ff. kurz erzählt. Die letztere wird dagegen wegen ihrer reichen Belehrungen über das Verhältniß Christi zu Gott, so wie den Umfang und das Wesen seines Messianischen Berufes, und weil sie für die Geschichte des Kampfes Jesu mit seinen Gegnern epochemachend war, mit besonderer Ausführlichkeit behandelt.

Was das chronologische Verhältniß dieses Abschnittes betrifft, so ist die Frage, was für ein Fest unter der ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων V. 1. zu verstehen sey.

Es giebt faſt kein Jüdiſches Feſt, worauf dieſe ἑορτὴ nicht bezogen worden wäre [1]).

Irenäus verſteht darunter das zweyte Paſcha während der Lehrzeit Jeſu [2]). Dieß iſt die älteſte Anſicht, die auch Origenes kennt, aber nicht zu billigen ſcheint [3]). Durch Cyrill und Chryſoſtomus [4]) wird in der Griech. Kirche die Anſicht herrſchend, daß die ἑορτὴ ein Pfingſtfeſt geweſen ſey [5]). Erasmus, Calvin, Beza u. a. haben dieſe

1) Die ältere Litteratur ſ. Bibl. Brem. Class. I. p. 597 ff., wo ſie d'Outrein verzeichnet, Lampe Commentar. Tom. 2. p. 3 sqq. und Köcher Analecta zu d. St., die neuere ſ. bey Kuinöl Comment. zu d. St.

2) Adv. Haeres. 2, 39. Et posthac iterum secunda vice adscendit (Jesus) in diem Paschae in Hierusalem, quando paralyticum, qui juxta natatoriam jacebat XXXVIII. annos curavit. Iren. nimmt in derſelben Stelle überhaupt nur 3 Paſchafeſte während der Lehrzeit Jeſu an. Da er nun das dritte erſt 12, 1. ſetzt, ſo muß er 6, 4. ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων entweder nicht geleſen (— eine neuere Conjectur will auch τὸ πάσχα in dieſer Stelle ausſtoßen ſ. Schulz Griesbach. V. L. zu d. St.), oder überſehen oder anders verſtanden haben, als ſie verſtanden werden muß. Petau hat dieſe Schwierigkeit in der chronol. Beſtimmung des Irenäus nicht unbeachtet gelaſſen, ſ. Animadvers. ad Epiphan. Haeres. 51.: quot secundum baptismum paschata Christus obierit. Opp. Epiph. Vol. 2. p. 203 sqq. Ed. Colon. Er meint aber, Iren. habe das Feſt 5, 1. mit dem Paſcha 6, 4. confundirt.

3) Der Tomus des Origen. Commentares über Joh. 5. iſt verloren gegangen. Aber Tom. 13. §. 39. bemerkt Or. gelegentlich: Ἐὰν δὲ αὐτὴ ἡ ἑορτὴ 5, 1. τοῦ Πάσχα ἦν, οὐ προσκείται τὸ ὄνομα αὐτῆς· στενοχωρεῖ τε (στενοχωρεῖται) τὸ ἀκόλουθον τῆς ἱστορίας, καὶ μάλιστα ἐπεὶ μετ' ὀλίγα ἐπιφέρεται, ὅτι ἦν ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ σκηνοπηγία, 7, 2. Dieß verſtehe ich nicht. Aber vielleicht meint Or. 6, 4. Nach cont. Cels. 2, 12. berechnet Or. die Lehrzeit Jeſu auf weniger, als 3 Jahre, ja de principiis 4, 5. nur auf etwas mehr, als ein Jahr. Es iſt alſo wahrſcheinlich, daß er unter der ἑορτὴ in unſr. St. kein Paſcha verſtand.

4) Chryſoſt. ſagt nur: Ποία ἑορτή; Ἐμοὶ δοκεῖ ἡ τῆς πεντηκοστῆς. Cyrill dagegen giebt als Grund an, weil Pfingſten das dem Paſcha 2, 13. nächſt folgende Feſt ſey.

5) S. Theophylakt und Euthymius zu d. St. Epiphanius nahm ebenfalls nur 3 Paſchafeſte während der Lehrzeit Jeſu an ſ. Petav. animadv. a. a. O. p. 204., er verſtand alſo auch unter unſr. ἑορτὴ kein Paſcha, ſondern irgend ein anderes. Dagegen muß Theodoret (Comment. in Daniel. Cap. 9. opp. ed. Hal. Tom. 2. P. 2. p. 1250.) unſere Stelle von d. Paſchafeſte ver-

Meinung gebilligt. Luther aber, Chemnitz, Calovius kehrten wieder zur Ansicht des Irenäus zurück, welche durch den Beytritt des großen Chronologen Scaliger [1]) ein solches Uebergewicht bekam, daß auch Grotius und Lightfoot sie vertheidigten. Aber nachdem, so viel ich weiß, zuerst Joh. Keppler [2]) die Vermuthung gewagt hatte, daß die fragliche ἑορτὴ wahrscheinlich das dem zweyten Pascha 6, 4. unmittelbar vorangehende Purimfest gewesen sey, wird diese Vermuthung von Petau, Lamy [3]), d'Outrein u. a. immer entschiedener vertheidigt. Die Meinungsverschiedenheit wird dadurch noch größer, daß Keppler und Petau äusserten, es könne auch ein Enkänienfest gemeint seyn, und Coccejus das Laubhüttenfest [4]) in Vorschlag brachte. Diese beiden Vermuthungen blieben jedoch als die unwahrscheinlichsten von allen in der Minorität. Allmählich aber mindert sich die Verschiedenheit wieder. J. A. Bengel [5]) vertheidigt zwar mit Gelehrsamkeit und Entschiedenheit das Pfingstfest. Aber Trotz der Auctorität seines Namens in der biblischen Chronologie sinkt diese Ansicht immer mehr. Und nachdem neuerdings Süskind, besonders aber Dr. Paulus und Hug [6])

---

standen haben, weil er sagt, Jesus habe, wie aus Joh. erhelle, ungefähr 3 1/2 Jahr gelehrt. Man sieht übrigens aus Theodoret, daß die Berechnung der Daniel. Jahrwochen auf die Ansicht der Alten von der Dauer der Lehrzeit Jesu einen bedeutenden Einfluß gehabt haben muß. Noch Calovius bemerkt Bibl. illustr. zu Gunsten der Meinung, daß in unsrer St. ein Pascha gemeint sey: Nam quum ministerio Christi assignati fuerint tres anni cum dimidio Dan. 9, 24. et descripti illi a Joanne credantur per paschata, necesse est, non aliud hic intelligi festum, quam paschatos.

1) De emendat. tempp. lib. 6, p. 257. Ed. Francof. 1595.
2) S. Joan. Keppleri Eclogae Chronicae ex Epistolis doctissimorum aliquot virorum et suis mutuis. Francof. 1615. 4. p. 72. 129 sq.
3) Apparatus chronol. ad harmoniam Evangelior. P. 2. Cap. 6. §. 2.
4) Eine Vatik. Handschrift (131) aus dem 11ten Jhdt. liest ἦν ἑορτὴ, ἡ σκηνοπηγία τῶν Ἰουδαίων.
5) S. Ordo tempp. p. 252. Gnomon. zu d. St.
6) Süskind in d. neuen Versuche über chronologische Standpuncte für die Apostelgesch. und für d. Leben Jesu in Bengels

die verschiedenen Meinungen von neuem gründlich erörtert und geprüft haben, wird jetzt nur noch darüber gestritten, ob unter unsrer ἑορτή, wie Süskind und Paulus behaupten, mit Irenäus das zweyte Pascha während der Lehrzeit Jesu, oder, wie Hug wahrscheinlich zu machen sucht, mit Keppler das jenem Pascha unmittelbar vorangehende Purimfest [1]) zu verstehen sey.

Bey der richtigen Beurtheilung des Problemes kommt es, wie mir scheint, auf folgende Hauptpuncte an:

1. Da Johannes die Feste, an denen Jesus in Jerusalem war, sonst immer nennt, so ist auffallend, daß er es in unsrer Stelle nicht thut. Der ganze Abschnitt enthält auch nicht die leiseste Andeutung, woraus mit einiger Sicherheit geschlossen werden könnte, welches Fest er gemeint habe. Wäre ein anderer, als der Apostel Johannes, Verfasser des Evangeliums, so würde man denken können, die allgemeine evangelische Tradition habe den Namen des Festes nicht gekannt oder vergessen, und unser Schriftsteller ihn nicht mehr ausfündig zu machen gewußt. Da aber der Apostel Johannes unstreitig der Verf. ist, so bleibt nichts übrig, als anzunehmen, er habe den wohlbewußten Namen nur nicht genannt, weil für den pragmatischen Zusammenhang und das Verständniß der Erzählung nichts darauf ankam. Hätte Joh. eine vollständige Erzählung von dem Leben Jesu und zugleich eine strenge chronologische Anordnung des Evangeliums nach den Festzeiten beabsichtigt, so würde er den Namen des Festes haben nennen müssen. Aber die chrestomathische Auswahl der Begebenheiten und Reden liegt am Tage, und daß die chronologische Bestimmung nach den verschiedenen

Archiv für d. Theologie Bd. 1. S. 194 f. Dr. Paulus in s. Commentare Bd. 1. (Zeitordnung §. 24.) und Handbuch über d. 3 ersten Evv. — Hugs Einleit. in d. N. T. Bd. 2. S. 227 ff. 3te Ausg.

1) Dieser Ansicht sind neuerdings beygetreten Tholuck und Olshausen in ihren Commentaren, und Clausen, tabulae synopticae quatuor Evv. pag. 54.

Festen zum Theil zufällig, überhaupt aber nicht vollständig und genau ist, sieht man daraus, daß 6, 4. das Osterfest nur gelegentlich erwähnt wird. Im Allgemeinen kann man als Regel feststellen, daß Joh. nur dann die Feste nennt, wenn der pragmatische Zusammenhang und das Verständniß der Erzählung irgendwie dadurch bedingt ist. So nennt er 2, 13. das Pascha, weil das Kauf- und Wechslerwesen im Tempel V. 14. damit zusammenhing; eben so 6, 4., wo sich das Herumziehen großer Volksmassen zum Theil aus der Nähe des Paschafestes erklärt. Kap. 7, 2. wird das Laubhüttenfest genannt, weil sich der Ausspruch Jesu V. 37. 38. auf die besondere Feyer dieses Festes bezieht, und Kap. 10, 22. sieht man deutlich, daß das Kirchweihfest genannt wird, um zu erklären, warum Jesus der Jahreszeit wegen in der Halle Salomonis lehrte. Das letzte Pascha aber Kap. 12, 1 ff. konnte Joh. nicht unbenannt lassen ohne den ganzen schon bekannten chronologischen und pragmatischen Zusammenhang der Leidensgeschichte zu stören. Hätte also in unserer Stelle die Heilung oder die Rede Jesu auf die besondere Art des Festes irgend eine Beziehung gehabt [1]), so würde es auch unstreitig genannt seyn. — Allein man hat gesagt, Joh. habe das Fest gar nicht unbestimmt lassen wollen; genannt zwar habe er es nicht, allein der Ausdruck ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, zumahl wenn der Artikel ἡ

1) J. A. Bengel meint zwar (Ordo tempp. p. 252.) Vers 37 und 38. enthalte eine Anspielung auf die prophetische Festlection Ezech. 1, 1 ff. In Pentecoste, fährt er dann fort, lex data fuerat, unde Judaei in precibus eo die recitandis et in concionibus legem et populum, cui lex data, celebrare sunt soliti. Itaque hoc in tempus proprie convenit sermo de voce et specie Dei, Exod. 20, 18. 24, 10., et de accusatione Mosis, Joan. 5, 45. Allerdings hatte nach späteren Jüdischen Ueberlieferungen das Pfingstfest auch eine Beziehung auf die Sinaitische Gesetzgebung (nach Exod. 12, 2. 19, 1.), und wurde vorzugsweise das Fest der Gesetzesfreude genannt, s. Danz in Meuschen N. Test. e Talmude illustratum p. 740 sqq. Aber jene Combination der Anspielungen ist zu künstlich und unsicher, um einigermaßen Beyfall zu finden.

echt sey, bezeichne nach einem bekannten biblischen Sprachgebrauche ein bestimmtes Fest, nemlich das Pascha; jeder Leser habe ohne weitere Erklärung eben dieß darunter verstanden.

Ohne den Artikel ist's unmöglich, ἑορτὴ von einem bestimmten Feste zu verstehen. Dieser aber ist höchst wahrscheinlich unecht [1]). Angenommen aber, er wäre echt, wie will man beweisen, daß ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων nach biblischem Sprachgebrauche vorzugsweise ohne Weiteres das Pascha bezeichne? Weder im A. noch im N. Testamente findet sich ein entsprechendes Beyspiel. So oft sonst Joh. bestimmt von dem Pascha redet, nennt er es 2, 13. 6, 4. 12, 1. — Kap. 4, 45. 11, 56. 12, 12. versteht er freylich unter der ἑορτὴ das Pascha, aber 4, 45. in bestimmter Beziehung auf das 2, 13. genannte erste Pascha, 12, 12. in Beziehung auf das 12, 1. genannte letzte, und Kap. 11, 56. findet eine noch nähere Relation auf V. 55. Statt, wo es heißt: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων. Auch 7, 10. 14. 37. setzt Joh. schlechthin ἡ ἑορτὴ, aber in Beziehung auf das 7, 2. genannte Laubhüttenfest. So kann freylich jedes Fest ἑορτὴ schlechthin genannt werden in Beziehung auf eine voraufgegangene nähere Bestimmung. Man beruft sich auf Matth. 26, 5. (vergl. die Parallelen bey Markus und Lukas) und Luk. 2, 42. Aber auch in diesen Stellen bezieht sich die Formel mit dem Artikel auf die voraufgegangene Namenangabe, vergl. zu Matth. 26, 5. V. 2. und

1) Außer vielen Minuskeln haben den Artikel zwar auch die Handschriften C F L., so wie Cyrill und Theophylakt. Aber die ältesten und wichtigsten Zeugen haben ihn nicht, auch Origenes nicht s. Comment. in Ev. Joan. Tom. 13. §. 39., wo er den Text wörtlich so referirt: μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα. In demselb. Tomus §. 60. ganz am Ende sagt er zwar ἐν δὲ τῷ ἑξῆς — διαληψόμεθα περὶ τῶν ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν Ἰουδαίων ἐν Ἱεροσολύμοις πεπραγμένων αὐτῷ καὶ εἰρημένων, aber hier ist kein genaues Citat. Es ist also gerathen, den Artikel mit Griesbach und Lachmann nicht aufzunehmen.

zu Luk. 2, 42. V. 41. Die Formel κατὰ δὲ ἑορτὴν Matth. 27, 15. Mark. 15, 6. ist unstreitig auf das Pascha zu beziehen; aber nur im Zusammenhang der Leidensgeschichte und wegen der ausdrücklichen Erklärung des Johannes 18, 39. An und für sich läßt sie das Fest unbestimmt. Aber Josephus, sagt man, nenne doch das Pascha schlechthin ἑορτὴ sogar ohne Artikel, Archäol. 18, 4. 3. und 5, 3. Allein in der ersteren Stelle folgt auf die Worte ἦν αὐτοῖς ἑορτὴ unmittelbar πάσχα δὲ καλεῖται, und in der zweyten Stelle bezieht sich ἑορτῆς πατρίου τοῖς Ἰουδαίοις ἐνεστηκυίας, wahrscheinlich gar nicht auf das Pascha, sondern auf Pfingsten, oder irgend ein anderes Fest [1]). Nur durch sehr künstliche chronologische Combinationen läßt sich herausbringen, was für ein Fest Josephus gemeint habe, der Ausdruck ist an und für sich unbestimmt. — J. A. Bengel hat nicht weniger Recht, aber auch nicht mehr, zu behaupten, ἑορτὴ schlechthin sey vorzugsweise das Pfingstfest. Er beruft sich darauf, daß nach Joseph. Archäol. 3, 10. 6. die Hebräer Pfingsten Ἀσαρθά, und so per antonomasiam das Fest vorzugsweise nennen; auch werde Pfingsten in der praedic. Petri Fest schlechthin genannt. Allein Ἀσαρθὰ (עצרתא) wird Pfingsten bey den Rabbinen nur genannt in Beziehung auf das Pascha, und zwar als Schluß der sieben Wochen nach dem Pascha. עֲצֶרֶת heißt im A. T. nirgends ein Fest für sich, sondern nur der siebente Tag des Paschas, Deuteron. 16, 8., und der achte des Laubhüttenfestes, Levitic. 33, 36., als die Schlußversammlung des einen und anderen Festes. Es ist insofern unmöglich, daß das eintägige Pfingstfest, gleichsam nur ein Anhang des Pascha, schlechthin ἑορτὴ genannt seyn sollte. Vergebens ruft Bengel die Figur der Antonomasie zu Hülfe. In irgend einer Stelle würde Pfingsten auf eine

1) S. Eichhorns Einleit. in d. N. T. Bd. 2. S. 48. vergl. Hugs Einleit. 2. S. 314. 3te Ausg.

unzweydeutige Weise das Fest schlechthin genannt worden seyn. Aber in der einzigen Stelle, welche Bengel anführt, aus der praedicatio Petri [1]), kann kein Verständiger die Worte: οὔτε νεονηµίαν ἄγουσι, οὔτε ἄζυµα, οὔτε ἑορτὴν, οὔτε µεγαλὴν ἡµέραν anders erklären, als daß ἑορτὴ hier jedes Fest überhaupt bezeichnet. — Das einzige Fest, welches im Talmudischen Sprachgebrauche das Fest חג schlechthin heißt, ist die Skenopägie. Aber, um unsere ἑορτὴ darauf zu beziehen, müßte wenigstens der Artikel stehen, auch nachgewiesen werden können, daß der Talmudische Sprachgebrauch zugleich der biblische wäre, und endlich das chronologische Verhältniß des Abschnittes ein ganz anderes seyn, als es ist.

2. Da durch den Sprachgebrauch nichts auszumachen ist, so bleibt nichts übrig, als zu versuchen, ob sich nicht aus dem übrigen chronologischen Zusammenhange unseres Evangeliums errathen lasse, was für ein Fest hier gemeint sey.

Der chronologische Zusammenhang von 2, 13. und 4, 35. erlaubt anzunehmen, daß Jesus, wenn er 4, 35. auf die gerade gegenwärtige Saatzeit in den Ebenen Samariens anspielte, etwa im November oder December seines ersten Lehrjahres (nach dem Pascha 2, 13. bestimmt) durch Samarien zog. Hängt nun die Joh. Erzählung einigermaaßen chronologisch zusammen, so ist wahrscheinlich, daß Jesus den Winter über in Galiläa zubrachte und erst mit dem Frühjahre wieder nach Jerusalem zum Feste ging. Dann kann weder das zu 2, 13. gehörige Pfingstfest, noch Laubhütten, noch das geringere Fest der Kirchweihe hier gemeint seyn. Denn die beyden ersteren waren damahls bereits vorüber, und die Enkänien des Jahres fielen in den Winteraufenthalt Jesu in Galiläa. Es kann also entweder nur an das Purimfest (d. 15ten

1) S. Clemens Alexandr. Strom. 6, 5.

Adar, etwa im März) oder an das einen Monat spätere Pascha gedacht werden. Welches von diesen beyden Festen ist nun hier gemeint? Läßt sich dieß entscheiden? Ich antworte Nein!

Für das Pascha wird folgendes angeführt: Erstlich in dem chronologischen Zusammenhange von 2, 13. — 5, 1. sey es wegen der sprüchwörtlichen Rede 4, 35. von der viermonatlichen Zeit zwischen der Saat und der Ernte am natürlichsten, an das Pascha, als das Erntefest, zu denken. — Aber jene Stelle giebt nur einen Wink, in welcher Jahreszeit Jesus damahls in Samarien war. Eine Andeutung auf das nächste Erntefest und die Festreise Jesu 5, 1. kann nicht darin liegen. —

Zweytens sagt man, wäre ein anderes Fest gemeint, so würde es Joh. nach seiner Gewohnheit 7, 2. 10, 22. genannt haben, zumahl da er 4, 45. das Pascha schlechthin τὴν ἑορτὴν nenne. — Allein eben so gut kann man sagen, gerade das Pascha habe er nennen müssen, wie er es sonst immer thue. Hat Johannes irgend eine chronologische Eintheilung seiner Erzählung beabsichtigt, so beruhet sie vorzugsweise auf den Paschaperioden. Jedes andere Fest konnte er unbenannt lassen, das Pascha am wenigsten.

Ein dritter Grund für das Pascha wird aus der harmonistischen Zusammenstellung von Luk. 7, 1 ff. vergl. Matth. 8, 5 ff. und Luk. 6, 1—5. vergl. Matth. 12, 1—8. mit Joh. 4, 43. — 6, 1 ff. hergenommen. Die Erzählung von dem Ausraufen der Aehren Luk. 6, 1 ff. vergl. Matth. 12, 1 ff. weise, sagt man, auf die Nähe der Ernte, also des Osterfestes hin, und das σάββατον δευτεροπρώτου Luk. 6, 1. werde am besten von einem ersten Sabbath nach dem zweyten Paschatage verstanden. Man kann dieß zugeben, wiewohl die Bedeutung des σάβ. δευτεροπ. immer streitig bleibt. Möglich auch, daß, weil Nain an der Grenze von Galiläa lag, die Er-

zählung Luk. 7, 11 ff., insbesondere V. 17. auf eine Festreise von Galiläa nach Judäa hindeutet. Aber ob dieß eine Paschareise war, ob Luk. 7, 11 ff. mit Luk. 6, 1 ff. in einem und demselben chronologischen Zusammenhange steht, — dieß ist bey dem fragmentarischen und unchronologischen Charakter unsrer drey ersten Evangelien eben so zweifelhaft, als die chronologische Zusammengehörigkeit von Luk. 6, 1 ff. und Matth. 12, 1 ff. mit unsrem Abschnitte unerweislich, und die Identifizirung der Geschichte Luk. 7, 1 ff. Matth. 8, 5 ff. mit der allerdings ähnlichen Joh. 4, 42 ff. unmöglich ist.

So hat keins der angeführten Argumente für das Paschafest eine wahre Beweiskraft.

Wenn man nun aber sagt, 6, 4. spreche entschieden gegen das Pascha, so ist auch das zu viel behauptet. Es ist eben so vergeblich, die Echtheit der Worte: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, 6, 4. zu verdächtigen, als mit Dr. Paulus ἐγγὺς von dem nächstvorhergehenden Pascha (nemlich 5, 1.) zu erklären. Jenes erlaubt die Einstimmigkeit der Auctoritäten nicht, dieses ist sowohl wider den allgemeinen, als den besonderen Joh. Sprachgebrauch von ἐγγὺς, s. 2, 13. 7, 2. 11, 55. Wenn also 5, 1. ein Pascha ist, so haben wir unzweifelhaft 5, 1. und 6, 4. zwey Paschafeste unmittelbar hintereinander. Dieß aber, sagen die Gegner des Paschafestes in unsrer Stelle, sey aus mehr als einem Grunde bedenklich. Zuvörderst scheine nach dem Maaße der Ausführlichkeit der übrigen Paschaperioden 2, 13. 6, 4. 12, 1. der Abschnitt 5, 1. bis 6, 4., wenn er zwischen zwey Paschafesten liege, zu wenig zu enthalten. — Wie aber, wenn zwischen dem ersten und zweyten Pascha gerade nicht so viel für den besonderen Zweck unsres Evangeliums Bemerkenswerthes vorgefallen wäre? — Für die Hauptbedenklichkeit aber wird namentlich von Hug gehalten, daß, da Jesus während des 6, 4. erwähnten Paschas zu Hause geblieben zu

seyn, und nach 7, 2. 10. 14. erst wieder an dem darauf folgenden Laubhüttenfeste Jerusalem besucht zu haben scheine, angenommen werden müsse, Jesus sey anderthalb Jahr und darüber zu keinem Feste in der heil. Stadt erschienen. Dieß aber sey bey dem Bestreben Jesu, auch die äussere Gerechtigkeit zu erfüllen, nicht gut denkbar. So sey also nothwendig, sich unter der ἑορτὴ 5, 1. ein anderes Fest zu denken, und zwar ein solches, welches zwischen dem ersten Pascha 2, 13. und dem zweyten 6, 4., diesem so nahe wie möglich liege. Aber auch dieses Argument hat seine Schwäche. Zwar heißt es 7, 1., Jesus sey darnach in Galiläa umhergezogen, und habe, weil die Juden trachteten, ihn zu tödten, Judäa gemieden. Es scheint dieß auf 5, 18. zurückzuweisen. Aber daraus folgt gar nicht, daß Jesus sich zwischen dem Feste 5, 1. und dem Laubhüttenfeste in Jerusalem gar nicht habe sehen lassen. Wenn er 7, 1 ff. der Verfolgungen ungeachtet das Laubhüttenfest besuchte, was konnte ihn bewegen, das Pascha 6, 4. unbesucht zu lassen? Die gesetzliche Ordnung forderte den Besuch des Paschas, wie des Laubhüttenfestes, und die Verfolgungen waren an dem späteren Laubhüttenfeste eher gefährlicher, als an dem früheren Pascha. Schützte ihn an jenem Feste Kap. 7, 1 ff. die Gunst der Galiläer, dieser Schutz fehlte ihm an keinem der hohen Feste. Kann aber nicht mit Gewißheit behauptet werden, daß Jesus das Pascha 6, 4. nicht besuchte, so fehlt der Hugschen Argumentation gegen die Annahme eines Paschas aller sichere Grund. Damit fällt aber leider auch eine Hauptstütze für die Hypothese weg, daß das Fest 5, 1. das Purim gewesen sey.

Man kann gegen das Purimfest nicht einwenden, daß es keine Reise nach Jerusalem forderte. Denn auch die Enkänien forderten keine, und Jesus erscheint doch an diesem Feste in Jerusalem 10, 22. 23. Wenn nun aber Hug vermuthet, Jesus habe durch seine Erscheinung am

deren einige, gewiß nicht alle [1]). Den Namen Bethesda sucht man vergebens bey ihm: aber vielleicht hat unser Teich bei ihm einen andern Namen? Lamy vermuthete, Josephus nenne ihn Ἀμύγδαλον [2]). — Dieser lag nach Josephus Beschreibung im nördlichen Theile der Stadt, nicht weit von der Burg Antonia. In derselben Gegend lag nach älteren und neueren Reiseberichten das Schaafthor und zwar hinter dem Tempelplatze, wo die fabelhafte Sage noch jetzt den ausgetrockneten Bethesdateich nachweiset [3]). Wohl ist hier Alles ungewiß: aber wer könnte sich deßhalb entschließen, der Behauptung Bretschneiders [4]) auch nur auf einen Augenblick Beyfall zu geben, daß, weil Josephus und andere ältere Schriftsteller des Teiches so wie seiner Oertlichkeit und Heilkraft nicht Erwähnung thun, es mit der ganzen Joh. Erzählung nichts sey?

Wäre die Lateinische Lesart Betzeta (in einigen Handschriften der Itala) richtig, so würde sich aus des Josephus Beschreibung von Jerusalem die Vermuthung einigermaaßen rechtfertigen lassen, daß der Teich in der Neustadt Βεζεθὰ [5]) gelegen und davon den Namen habe. Allein jene Lesart wird zwar durch zwey Griech. Handschriften, L und 33, welche Βηθζαθὰ oder Βηζαθὰ haben, durch die Auctorität des Eusebius (Βηζαθά), so wie durch die Corruption Βελζεθὰ in dem Codex D begünstigt, dadurch

1) S. de B. Jud. 5, 3. 2. 5, 4. 2. 5, 11. 4. nach Oberthürs Ausg.
2) Ebendas. 5, 11. 4. Ob das Wort Griechisch oder Hebr. sey, ist zweifelhaft. Lamy leitete es von המגדלה ab.
3) S. Winers Realwörterbuch u. d. W. Bethesda.
4) S. Probabil. p. 69.
5) S. über Bezetha Joseph. Jüd. Kr. 5, 4. 2., wo es von der Erweiterung der Stadt nach der Nordseite und vom Anbau des Hügels Bezetha heißt: ἐπιχωρίως δὲ ἐκλήθη Βεζεθὰ (בית חדתא) τὸ νεόκτιστον μέρος, ὃ μεθερμηνευόμενον ἑλλάδι γλώσσῃ καινὴ λέγοιτ' ἂν πόλις.

aber auf keine Weise gerechtfertigt. Auch scheint das Schaafthor, woran der Teich lag, mit der Neustadt in gar keiner unmittelbaren Verbindung gestanden zu haben. Und so wird man Semlers Urtheil [1]) gerecht finden, der jene Lesart nur für eine aus Josephus entnommene antiquarische Variante hält, die weiter keine Rücksicht verdiene.

Unter den verschiedenen Ableitungen [2]) des allein richtigen *Βηθεσδὰ* verdient die älteste, nach der das Wort syrisch ܒܝܬ ܚܣܕܐ, בֵּית חִסְדָּא Haus oder Ort der Barmherzigkeit, oder einen Gnadenort, (einen Heilort) bezeichnet, den Vorzug.

Ueber *πέντε στοὰς ἔχουσα* ist die einfachste Ansicht die, daß der Teich zum Aufenthalt und Schutz der Kranken gegen die Hitze, gegen Wind und Wetter mit einem Säulenfünfeck umgeben war [3]).

Vers 3 und 4. Nach V. 3. lag die Halle voll von Kranken aller Art. Es werden besonders genannt Blinde, Lahme, Schwindsüchtige (*ξηροί*). War unser Kranker ein Paralytischer, wie Cyrill meint, warum wird diese Art von Kranken nicht genannt [4])? Aber nach V. 4. heilte der Teich jede Art von Krankheit. Es kam nur darauf an, daß die Bewegung (*κίνησις, ταραχὴ*) des Wassers, worin die heilende Kraft vorzugsweise lag, frisch benutzt wurde. Worin die Bewegung bestanden habe, ob es ein Trüben oder ein reines Aufsprudeln des Wassers war, läßt sich bey unsrer gänzlichen Unkunde von der Beschaf-

---

1) In seiner Paraphr. zu d. St.

2) S. Winers Realwörterb. a. a. O.

3) So Theodor v. Mopsv.: *μετὰ τὰς ἐν κύκλῳ πέντε στοὰς μίαν ἦν ἡ προβατικὴ κολυμβήθρα.* Euthym. sagt, *στοὰ* werde zu seiner Zeit *καμάρα ἢ καὶ ὁ θόλος* genannt. Er fügt hinzu, der Porticus sey *διὰ τοὺς νοσοῦντας* gewesen.

4) Codex D hat *παραλυτικῶν* hinter *ξηρῶν*, aber von zu wenigen Zeugen unterstützt.

fenheit des Bades nicht mehr bestimmen [1]). Sie geschah nach V. 4. zu bestimmten Zeiten (κατὰ καιρὸν vergl. Röm. 5, 6.). Der Grund der heilenden Bewegung war unbekannt; daher heißt es V. 4. nach dem Volksglauben, daß ein Engel von Zeit zu Zeit das Wasser bewegte. Wenn die Worte κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ streng zu nehmen sind, so scheint die Vorstellung zum Grunde zu liegen, daß ein Engel dem Teiche vorstand, gleichsam in ihm wohnte und von Zeit zu Zeit in die Tiefe hinabstieg und so das Wasser bewegte. Aber die ganze Vorstellung von dem Engel des Teiches hat besonders im Joh. Evangelium etwas Befremdendes. Nur Apok. 16, 5. ist etwas Aehnliches (ἄγγελος τῶν ὑδάτων). Aber die Engellehre der Apokalypse ist von der des Evangeliums sehr verschieden [2]). So entsteht wenigstens gegen V. 4. ein gewisser Verdacht. Dieser Verdacht wird durch die kritische Beschaffenheit des Textes gerechtfertigt. Die Worte ἐκδεχομ. bis zu Ende V. 4. sind im höchsten Grade verdächtig. Seit Mill und Semler ist über die Echtheit derselben viel gestritten; aber erst durch Griesbach und Paulus ist ihre Unechtheit über allen Zweifel erhoben worden. Hier nur kurz die Resultate. Hätten alle Auctoritäten den vierten Vers, so wäre, da es an entscheidenden innern Merkmahlen seiner Unechtheit fehlt, der Verdacht, den die Zeugen A L 18. gegen die bezeichneten Worte des dritten Verses erregen, leicht zu überwinden. Da aber die bedeutendsten Griech. und Lat. Handschriften den ganzen

1) Ueber die physikalische Beschaffenheit des Teiches, ob derselbe ein Mineralbad (nach Eusebius Onomastic. war er stark roth gefärbt, παραδόξως πεφοινιγμένον, vielleicht von der beygemischten Ochererde), oder ein animalisches Bad war, dadurch entstanden, daß das Blut der Opferthiere aus dem Tempel in den Teich geleitet wurde (s. Richter de balneo animali, Dissertatt. medic. p. 107.) — ist schwer etwas auszumachen. S. Winers Realwörterb. S. 199. 200., wo auch die betreffende Litteratur angegeben ist.

2) S. m. Einleit. in die Offenb. des Joh. S. 387.

ierten Vers nicht haben; einige, obgleich meist nur Minuskeln, denselben durch Zeichen des Zusatzes, ja sogar der Verwerfung verdächtig machen; da ferner mehrere unter diesen Auctoritäten, und zwar sehr gewichtvolle, auch die angefochtenen Worte des dritten Verses auslassen; endlich aber die Zeugen, welche die Stelle für Johanneisch ausgeben, meist nur exegetischer Art sind, wie Tertullian, Chrysost., Cyrill, Theophylact, Euthymius, die Syr. Uebersetzung und die Vulg. u. a., oder, wie selbst mehrere Uncialhandschriften, zu einer späteren Textesgestalt gehören [1]): so kann man keinen Anstand nehmen, die ganze Stelle, obgleich für sehr alt, doch für unecht zu erklären. Was dieser Entscheidung noch ein besonderes Gewicht giebt, ist, daß die Auslassung der Stelle in so bedeutenden Auctoritäten, so wie die Inconstanz und Varietät günstiger Zeugen, sie mag nun für absichtlich oder zufällig gehalten werden, sehr schwer, oder vielmehr gar nicht, die Interpolation dagegen, ja selbst der frühe Ursprung des Zusatzes leicht erklärt werden kann. Denn aus einer genaueren Beobachtung der günstigen Zeugen ergiebt sich, daß der Zusatz nach und nach entstanden und bis zu seiner jetzigen Gestalt erst spät ausgebildet ist, daß er eine Zeitlang außer dem Texte, dem Griech. wie dem Lat., im Morgen- und Abendlande bekannt war, und wahrscheinlich zuerst in Alexandrien, dem Vaterlande ähnlicher Zusätze, wo nicht entstanden, doch in den Text gekommen ist. Da Tertullian, obgleich der älteste Zeuge, den legendenhaften Zusatz nicht erfunden, sondern ihn vielmehr aus dem Morgenlande, wo er schon ziemlich verbreitet war, empfangen zu haben scheint, und da V. 7, obgleich der natürlichste Anknüpfungspunct, doch nicht als die erste Quelle desselben angesehen werden kann, so ist die Vermuthung von Dr. Paulus, daß der Inhalt von

1) S. die Nachweisungen über dieß Alles bey Griesbach zu d. St.

Vers 4 schon zu Jesu und der Apostel Zeit Jüdische Volksmeinung gewesen [1]), und die daraus entstandene Legende von den Christen der ersten Zeit ohne Anstoß aufgenommen, und zur Erklärung von Vers 7 gebraucht seyn möge, mit allem Beyfall anzunehmen, als die einfachste Lösung des kritischen Problems. Wer nun aber, um nicht nur die ganze folgende Wundererzählung, sondern das ganze Evangelium für ein apokryphisches Machwerk, und eine Sammlung zum Theil ganz fabulöser Traditionen desto leichter erklären zu können, Vers 3 und 4 für echt hält [2]), mit dem ist wenigstens auf dem Gebiete der historischen Kritik nicht mehr zu streiten.

V. 5. ist es dem Sprachgebrauche und der Wortstellung am angemessensten, τριάκοντα καὶ ὀκτὼ ἔτη mit ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ zu verbinden, so daß der Sinn ist, daß der Mann 38 Jahre lang krank war. Ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ ist ein bekannter Gräcismus für ἀσθενῶς ἔχων. Der Artikel ἐν τῇ ἀσθενείᾳ deutet wohl an, daß der Mann an einer und derselben Krankheit so lange litt. Darauf würde noch bestimmter die Lesart αὐτοῦ hinter ἀσθενείᾳ hinweisen, wenn sie sicher wäre. Wäre die Construction des Satzes an sich noch zweifelhaft, so würde V. 6. darüber entscheiden. Denn da die Worte ὅτι πολὺν ἤδη χρόνον ἔχει in ihrer Unbestimmtheit doch nicht etwa das Alter des Kranken [3]) bezeichnen können, noch weniger die lange Dauer seines Aufenthaltes am Teiche,

1) Eine ähnliche Legende aus Vajicra rabba Sect. 24. s. Lightfoot Hor. hebr. et talm. zu C. 5, 4. Hier ist's aber ein böser Geist, der eine Quelle bewohnt.

2) S. Bretschneiders Probabilia. S. 68. f.

3) Soll ich nach der Analogie der Stelle in den Briefen des Dio Chrysostomus (s. Viger. p. 252.), πολὺν ἤδη τὸν χρόνον ἔχω, μὴ πρὸς αὐτὸν ἐπιστέλλας urtheilen, so scheint die Formel πολὺν χρόνον ἔχω an sich unvollständig, nur eine Zeitbestimmung in Beziehung auf etwas anderes zu enthalten, und nie schlechthin vom Alter verstanden werden zu können. Das Homerische γῆρας ἔχειν ist darum anders, weil γῆρας ein bestimmterer Begriff ist.

sondern offenbar auf ἔχειν ἐν τῇ ἀσθενείᾳ zurückbezogen und also von der langen Dauer der Krankheit verstanden werden müssen, so ist V. 5. keine andere Construction statthaft, als die angegebene. Chrysostomus nimmt die Stelle einmahl so, als gehörten die Worte τριάκοντα καὶ ὀκτὼ ἔτη zu ἦν ἐκεῖ, aber ein ander Mahl construirt er, wie wir. Seine Meinung ist unstreitig die, daß der Mann eben so lange am Teiche gelegen hatte, als er krank war. In einer homiletischen Exposition verzeiht man vergleichen. Wenn aber Neuere ἔχων von ἐν τῇ ἀσθενείᾳ so trennen, daß sie jenes zu τριάκ. κ. ὀκτὼ ἔτη beziehen, dieses aber mit ἦν verbinden, so daß herauskommt, der Mann war 38 Jahr alt und lag eben damahls krank am Teiche, so ist das offenbar falsch, weil das ἦν auf ἐκεῖ seine nächste und sehr bestimmte Beziehung schon hat. Nur sollte man dagegen nicht mit Tittmann sagen, daß es ganz ungriechisch sey, εἶναι ἐν τῇ ἀσθενείᾳ zu sagen. Ἔχειν oder ποιεῖσθαι ist in solchen Fällen das gewöhnliche; aber auch εἶναι kommt vor [1]).

Da gewiß jeder Kranke gern gesund werden möchte, wozu die Frage V. 6. θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι; — Lightfoot und Semler meinten, es sey dabey ein licet sit sabbatum zu ergänzen. Aber wäre dies der Sinn der Frage, so würde wohl nicht erst V. 9. bemerkt worden seyn: ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Aus V. 17. kann man schließen, daß Jesus so etwas nicht gemeint haben kann. — Dr. Paulus und Andere halten den Kranken für einen bösartigen Bettler, der, erst 38 Jahr alt, vielleicht ein geringes Gebrechen zum Schein eines Größern Uebels benutzte, um faul und bequem von dem Mitleiden und der Wohlthätigkeit Anderer zu leben. Jesus habe dies bald genug bemerkt, und erzürnt darüber den Böswilligen gefragt: Willst du denn gesund werden? oder mit andern, deutlichern Worten: du scheinst

1) S. Viger. p. 607 sq.

nicht gesund werden zu wollen, sonst wärest du es längst. Die Antwort des Kranken V. 7, die nichts als eine Beschönigung seines bösen Willens oder vielmehr Nichtwollens sey, stimme, sagt man, zu dieser Auslegung eben so gut, als die höchst einfache Art, wie Jesus den Kranken geheilt habe. Denn da der arge Mensch nur nicht habe gehen wollen, da er es doch gekonnt, so habe Jesus mit ernstem strengem Worte ihm aufzustehen und fortzugehen befohlen, und ihm so gleichsam Beine gemacht.

Aber abgesehen davon, daß diese Erklärung dem Zusammenhange und der Absicht der Erzählung geradezu widerspricht, denn der Kranke sowohl, als auch Jesus und die übrigen Juden halten die Krankheit wie die Heilung für eine wirkliche, und Johannes die letztere bestimmt für ein Wunder, so läßt sich mit einem solchen Hergange der Sache weder die Form der Frage Jesu, noch die Antwort des Kranken, noch auch endlich V. 14. in Einklang bringen. Die Formel V. 8: ἔγειρε u. s. w., verglichen mit der ähnlichen Matth. 9, 6. Mark. 2, 11. sieht auch gar nicht aus, wie die zornige Wegweisung eines bösartigen Bettlers, der auch wohl schwerlich sobald gegangen seyn würde, wenn er so arg und so zur Verstellung geschickt gewesen wäre, wie man meint.

Am besten, man deutet die Frage in Hinsicht auf andere dort liegende Kranke, denen die Heilung nicht so schwer wurde, als diesem, dem sie fast unmöglich schien V. 7. Dieser langjährigen Kranken erbarmt sich Jesus vorzugsweise. Da er nun seine Heilkraft nie an Widerwilligen versuchte, und wo er den Glauben der zu Heilenden nicht in Anspruch nehmen konnte, wenigstens ihres guten Willens (als eines Analogons des Glaubens) gewiß seyn wollte, so fragt er ganz einfach: Willst du gesund werden? Die Antwort des Kranken ist offenbar die: Recht gern, wenn es nur möglich wäre [1]).

1) Vergl. Winers Grammat. S. 473.

Schon zur Zeit Jesu hatte der pharisäische Kleinigkeitsgeist auf dem Grunde von 2. Mos. 20, 8—11. (vergl. 23, 12. 31, 13—17.) Jerem. 17, 21. 22. Nehem. 13, 15 ff. eine solche Menge von Geboten und Verboten über den Sabbat zusammengehäuft [1], und, was insbesondere die Krankenheilung am Sabbat betrifft, den allgemeinen Satz: omne dubium (omnis conservatio) vitae pellit sabbatum [2] mit casuistischen Distinctionen und Exceptionen so verklausulirt, daß in den meisten Fällen den Laien nicht möglich war, Recht und Unrecht, Verbotenes und Erlaubtes gehörig zu unterscheiden. So geschah es, daß dem Einen erlaubt schien, was ein Anderer ängstlich mied.

Jesus hielt die Heilung des Kranken, und dieser das Betttragen am Sabbat für keine Verletzung desselben. In der Antwort des Geheilten V. 11. scheint außer der eigenen Entschuldigung auch der Satz zu liegen: omnis conservatio vitae pellit sabbatum. Die nachstelleriſchen Juden lassen dieß in Beziehung auf den Geheilten gelten: desto heftiger verfolgen sie nun mit ihrer böslichen Casuistik den heilenden Herrn, ob bloß, weil er dem Geheilten geboten, nimm dein Bett und gehe hin, oder auch, weil er ihn geheilt habe, könnte zweifelhaft bleiben, wenn nicht V. 16. und Kap. 7, 23. für das Letztere entschiede. — Sobald das Gesetz nicht mehr auf der innern Sitte beruhet, tritt die gesetzgeberische Casuistik ein; diese aber wird in der Hand der Leidenschaft immer Willkühr. So war es hier.

---

1) S. Michaelis Mos. Recht Th. 4. §. 195. 196. Buxtorf Synag. Jud. p. 350—83.

2) Vergl. Tract. Joma 8, 6. (fol. 83. 1.) Die Gemara fol. 84 setzt hinzu: docent doctores nostri, quod curam gerant liberationis animae in sabbato, et qui festinat, ecce is maxime laudandus, nec opus est petere licentiam a synedrio. S. Danz dissert. de Christi curatione Sabbatica, vindicata ex legibus Judaicis, in Meuschen. N. T. ex Talm. illustr. p. 569 sqq. und Lightfoot und Schoettgen zu Matth. 12, 10.

Daß die Juden, welche V. 10 ff. auftraten, nicht Zuschauer des Wunders gewesen waren, leuchtet ein. Nach Vers 33. scheinen sie Synedristen gewesen zu seyn.

Die Frage V. 12. τίς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος u. s. w. scheint, wie Einige vermuthen, zu verrathen, daß die Juden, wäre die Antwort gewesen, der oder jener Rabbi, ihre Anklage zurück genommen haben würden. Aber es ist dieß wohl zu gesucht.

Ueber die schwankende Lesart V. 13. entscheidet Semler unrichtig so, daß weder ἰαθεὶς noch ἀσθενῶν zu lesen sey. Aus inneren Gründen möchte ich ἀσθενῶν vorziehen, weil es nach dem Contexte der Erzählung (s. V. 10.) das weniger zu erwartende ist. Ἐξένευσεν, im N. T. ein ἅπαξ λεγ., erklärt Chrysost. durch ἐξέκλινεν. Warum der Herr entwich? Aehnliches wie 6, 15. war von der leichtbeweglichen Menge immer zu fürchten, da die Heilung für die nächsten Zuschauer etwas Ausserordentliches war.

V. 14. Aus der Ermahnung Jesu, μηκέτι ἁμάρτανε! schließt man mit Recht, die Krankheit des Geheilten habe einen sittlichen Grund gehabt. Auf keinen Fall ist, was Jesus hier über den Zusammenhang der Sünde und Krankheit andeutet, ein Jüdisches Vorurtheil. Wie oft ist noch jetzt die Sünde die Quelle leiblicher Krankheiten! Vorurtheil ist nur das, wenn alle Krankheiten ohne Ausnahme und in jedem gegebenen Falle aus der Sünde abgeleitet werden. Aber dagegen erklärt sich Jesus selbst Kap. 9, 1 ff.

V. 15. In welcher Absicht der Geheilte den Juden die Anzeige gemacht, Jesus sey es, der ihn geheilt habe? — Aus undankbarer Verrätherey gewiß nicht, sagt Chrysostomus; in diesem Falle würde der Anzeigende nicht gesprochen haben, wie hier, sondern, der mir geboten hat, nimm dein Bett und gehe hin! heißt Jesus. Diese Bemerkung ist fein, aber vielleicht zu fein, und nicht so richtig,

wie Semlers, quo animo ille homo id indicatum iverit, incertum est. Aus dem ἀνήγγειλε läßt sich nichts schließen. Waren die Juden hier gesetzkundige Synedristen, so ist die Vermuthung, worauf Bengel hindeutet, daß der Geheilte theils aus Gehorsam gegen die Obrigkeit, theils um sich zu rechtfertigen, die Anzeige gemacht habe, unter allen die natürlichste.

Bey Vers 16. widerspricht wohl Niemand der Auslassung des καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι. Vers 18. sind die Worte echt und passend, hier aber, von bedeutenden Auctoritäten bey Griesbach ausgelassen, geben sie der Geschichte einen unschicklichen Zusatz. Wie können Gesetzeskundige wegen einer Sabbatsverletzung, die noch nicht klar war, den Tod Jesu verlangt haben? Eben deswegen möchte ich auch dem διώκειν die unerweisliche Bedeutung von capitis accusare nicht aufbürden. Das neutest. διώκειν, dem רָדַף entsprechend, soll nach Einigen ein förmliches Anklagen vor Gericht bezeichnen. Aber Stellen, wie Matth. 10, 23. Joh. 15, 20 u. a. scheinen dieß zu verneinen. Das Folgende sieht gar nicht aus, als habe Jesus wirklich vor Gericht gestanden.

V. 17. Ueber ἀπεκρίνατο vergl. zu 2, 18. Die Rede ist eine Antwort auf die Verfolgung, oder wird durch diese veranlaßt. Möglich, daß weitere Verhandlungen vorausgingen, aber dem Evangelisten ist es nur um die Antwort Jesu zu thun. Diese aber scheint anzudeuten, daß die Juden ihre Anklage und Satzung auf 1 Mos. 2, 1—3. gründeten, wozu ihnen 2 Mos. 20, 10. 11. ein Recht gab. Möglich, daß auch Jesus ausführlicher sich vertheidigte, als hier steht. Aber die kurzen Worte haben vollständige Beweiskraft. Jesus will das Sabbatsgesetz selbst nicht antasten, sondern nur die Mißbräuche, welche der fleischliche Sinn der Juden sich erlaubte. Der Hauptnerv des Beweises liegt in dem ἐργάζεται, welches, wie schon Chrysostomus und Euthymius bemerkten, im Gegen-

satz gegen die schaffende, die erhaltende Thätigkeit Gottes bezeichnet. Diese Unterscheidung, obgleich populär, ist doch beweiskräftig [1]). Denn konnten die Juden die ewige Wirksamkeit Gottes in der Erhaltung der Welt ohne Gotteslästerung nicht leugnen, so erschien ihre Argumentation um so nichtiger, da, was Jesus gethan, als ein Werk gottgefälliger Barmherzigkeit angesehen werden mußte. Die Vergleichung mit Gott durfte den Juden zunächst um so weniger auffallen, da sie die menschliche Ruhe am Sabbat als eine Nachahmung der göttlichen nach vollbrachter Schöpfung ansahen, und doch diese nicht so dachten, daß sie alle fernere Thätigkeit Gottes in der Welt ausschloß. — Aber in wachsendem Haß gegen Jesus, dessen klare Einsicht in den Zusammenhang der göttlichen und menschlichen Dinge ihre ungläubige Weisheit zu nichte machte, greifen sie das ὁ πατήρ μου und das gleichsetzende κἀγώ V. 17. auf und machen daraus einen ungleich wichtigeren Anklagepunct gegen ihn.

Daß Jesus unter dem ὁ πατήρ μου, wie man meint, nur „den verstanden habe, den er sich durch sein ganzes Betragen zum Vater mache," kann ich eben so wenig zugeben, als die Juden V. 18. Allerdings konnte, wie Jesus, so Jeder sich rechtfertigen im Bewußtseyn des göttlichen Eben- und Urbildes. Aber als Messias, als der Sohn Gottes vorzugsweise hat er ein besonderes Recht, sich auf das Beyspiel Gottes zu berufen. So nennt er eben als Messias Gott seinen Vater (πατέρα ἴδιον) vorzugsweise und stellt sich ihm gleich auf eine eminente

1) Wenn Olshausen gegen diese Auslegung bemerkt, „in der Welt des Geistes gehe ja die schöpferische Thätigkeit Gottes fort, diese dürfe daher nicht ausgeschlossen werden, ja die Erhaltung selbst sey im Grunde nur ein dauerndes Schaffen," so ist das an sich wahr. Die Frage ist aber hier, was im Zusammenhange des Streites Jesu mit seinen Gegnern zu verstehen sey, und da ist nach meiner Ansicht auf den populären Unterschied zwischen Schaffen und Erhalten zurückzugehen, so wie auf den symbol. Begriff des Sabbats in der Schöpfungsgeschichte.

Weise. Dieß erkannten die Juden wohl und so hat ihre Anklage in ihrem Sinne allerdings Wahrheit. Sie finden in seiner Erklärung eine Art von Gotteslästerung, vergl. 10, 33., und deßhalb wollen sie ihn tödten.

Wie V. 18. das μᾶλλον zu nehmen sey, sagt schon Bengel kurz und gut: modo persequebantur, nunc amplius quaerunt occidere. Es intendirt also das μᾶλλον nur das ἐζήτουν, und deutet vergleichend die Steigerung des Jüdischen Hasses vom Verfolgen bis zum Tödtenwollen an. Offenbar hat nur Mißverstand dieses μᾶλλον die ungehörige Lesart V. 16. hervorgebracht.

Der monotheistische Ketzereifer der Gegner beruhet auf der Voraussetzung des Unglaubens, daß Jesus nicht der Messias, der Sohn Gottes, vorzugsweise sey. Dem anerkannten Messias würden sie eine solche Argumentation ohne Weiteres eingeräumt haben. Aber er hatte sich, meinten sie, als Messias noch nicht bewährt. Sie forderten ganz andere Proben der Bewährung, als eine Krankenheilung am Sabbat. Wie antwortet nun Jesus auf jene Anklage?

Eine kurze Disposition der von V. 19. an folgenden Rede Jesu wird die Auslegung im Einzelnen erleichtern.

Jesus nimmt von dem, was er V. 17. gesagt hatte, nicht das Mindeste zurück. Ja sogar, was die Juden V. 18. daraus schließen und ihm zum Vorwurf machen, ist er so weit entfernt von sich abzuweisen, daß er dasselbe vielmehr zum Thema seiner Verantwortung macht [1]). Nicht sowohl, daß er der Messias sey, als vielmehr, daß ihm, als dem wahrhaftigen Messias, jenes ἴσον εἶναι τῷ θεῷ wahrhaft zukomme, will er behaupten. — Aber eben dieß befremdet. Warum beweist er nicht vor allen Dingen, daß er der Messias sey? Die Juden verlangten äußere Beweise, Zeichen und Wunder, ohne Verletzung

1) S. Kap. 10, 33 ff. wo Jesus eben so verfährt.

ihrer Satzungen und Vorurtheile. Wenn sie nun alle bisherigen σημεῖα seiner δόξα verwarfen, und das eben gegebene Heilwunder schon darum nicht anzuerkennen vermochten, weil es eine ihrer Satzungen zu verletzen schien, wie sollte er ihnen helfen? So stellt er ihrem Unglauben zunächst ruhig gegenüber das entschiedene Selbstbewußtseyn seiner Messianischen Würde und Macht. Indem er dieß thut, will er zugleich ihre falschen, unzusammenhängenden Vorstellungen von dem Messias berichtigen. Er nimmt an, daß der Messias Sohn Gottes heiße und sey. So zeigt er nun, wie der Sohn in dem Messianischen Reiche einerseits in völliger Abhängigkeit von dem Vater aus bloß menschlicher Kraft und Willkühr nichts, anderseits aber, dem Vater gleich, Alles zu thun vermöge und berechtigt sey, was auch der Vater V. 19. Es kam darauf an, dieß weiter zu erörtern.

Schon was er bisher vollbracht habe, meint er, müsse seine Gleichheit mit dem Vater kund thun. Aber noch Größeres stehe bevor und sey im Werke! Statt alles Einzelnen verweise er auf das Eine Hauptwerk, welches Alle, die es an sich erfahren würden, als die Summe aller Beweise und Beglaubigungen für seine Würde und Einheit mit dem Vater nothwendig anerkennen müßten. Das sey das Werk der Todtenerweckung und des Gerichts, welches beydes er Kraft göttlicher Vollmacht vom Vater zu vollbringen habe und bereits angefangen habe auszurichten.

In welchem Sinne er sich aber dieses Amt des Vaters zuschreibt, deutet er für die aufmerksameren unter seinen Gegnern dadurch an, daß er einmahl die Hörenden und Nichthörenden unter den Todten unterscheidet, sodann aber dem Hören seiner Stimme das Glauben an sein Wort gleich setzt, und endlich dieses Todtenerwecken als gegenwärtig darstellt. Auch konnte dem Aufmerksamen, der im Anfang der Rede von dem freyen, unumschränkten

Willen des Sohnes Gottes in dem Werke der gegenwärtigen Todtenerweckung gehört hatte, nicht entgehen, wie die Rede des Herrn weit über die Schranken des Jüdiſchen Particularismus hinausſtrebte. Es ſcheint aber, als hätte die Erklärung Jeſu über ſeine Würde und ſein Verhältniß zum Vater in dem Amte der Todtenerweckung und des Gerichts auf Erden unter den Anweſenden nur Staunen und zwar zweifelndes Staunen erregt; denn V. 27. 28. und 29. verweiſet Jeſus die verwunderten Hörer auf das ihm ebenfalls vom Vater übertragene Amt der allgemeinen Todtenerweckung und des Gerichts am Ende der Meſſianiſchen Zeitperiode, und indem er vorausſetzt, daß ihnen dieſes Meſſianiſche Werk deutlicher und verſtändlicher ſeyn werde, muthet er ihnen zu, ſich durch einen einfachen Schluß vom Größeren auf das Geringere aus dem Bekannten und Deutlichen das Dunkle klar und hell zu machen. Aber auch dieß gelingt nicht. Vielmehr ſieht ſich Jeſus durch die hartnäckige Unverſtändigkeit ſeiner Gegner gezwungen, bey Vers 31. ſeiner Rede eine andere Wendung zu geben. Der leicht zu ergänzende Einwurf der Juden, daß ja überall das eigene Zeugniß des Angeklagten nichts gelte, giebt ihm Anlaß zu erklären, daß und wie er keineswegs nöthig habe, jenen in menſchlichen Dingen allerdings richtigen Grundſatz zu übertreten. Er könne das Zeugniß eines Andern für ſich anführen, dem zu glauben ſich Niemand weigern dürfe. Dieſer Andere aber ſey kein Menſch, ſondern Gott ſelbſt, der ihn geſandt habe. Wollten ſie aber durchaus eines Menſchen Zeugniß, ſo verweiſe er ſie auf Johannes den Täufer, dem ſie ja eine Zeitlang zu glauben geneigt geweſen; Johannes aber habe für ihn der Wahrheit gemäß gezeugt. Indeß bedürfe er keines menſchlichen Zeugniſſes für ſich, da Gott ſelber für ihn gezeugt habe und noch zeuge in den Werken, die er durch Gottes Kraft vor ihren Augen und Ohren verrichte. Dieſem höchſten und unmittelbarſten Zeugniſſe des Vaters zu glauben

würden sie sich ohne Anstand entschließen müssen, wenn sie das rechte Auge und Ohr für die Offenbarungen Gottes hätten. Dieß scheine aber keineswegs der Fall zu seyn. Sie rühmten sich freylich, Liebhaber und Forscher der heil. Schrift zu seyn; wofern sie das aber wirklich wären, so müßten sie auch an ihn glauben, da die Schrift von ihm zeuge. Da nun so weder in ihm noch in den Offenbarungen Gottes irgend etwas sey, was sie vom Glauben an ihn abhalte, so liege es offenbar nur an ihrem guten Willen, den sie nicht hätten, und freylich auch nicht haben könnten, so lange sie in eitlem und verkehrtem Sinn nicht Gottes, sondern nur ihre eigene Ehre suchten. Wenn sie nun etwa meinen sollten, er werde sie wegen ihres Mangels an Glauben, an Erkenntniß und Liebe Gottes bey Gott verklagen, und wenn sie dagegen stolz auf Moses, als ihren Fürsprecher, trotzten, so seyen sie sehr im Irrthum; denn nicht er, sondern gerade Moses werde sie verklagen, da weit gefehlt, daß in Moses ein Grund liege, ihn zu verwerfen, derselbe sie vielmehr auf den Glauben an ihn verwiesen habe, so daß, wie dem Moses glauben und an ihn, den Sohn Gottes, eins und dasselbe sey, so wer diesen verwerfe, nothwendig auch jenen verwerfen müsse.

Was nun die Erklärung des Einzelnen betrifft, so hat die Rede Jesu V. 19 und 20. offenbar etwas Bildliches, Paraboliſches. Das analoge menschliche Verhältniß soll sein eigenthümlich ausgezeichnetes Verhältniß zu Gott nicht beweisen, sondern nur faßlicher und anschaulicher machen. Der Hauptpunkt der Vergleichung ist erstlich die Gemeinschaftlichkeit des Werkes und der Arbeit zwischen Vater und Sohn, sodann, nicht der sogenannte Nachahmungstrieb der Kinder, sondern der Grund davon, die Verwandtschaft, die Gemeinschaft des Wesens und Lebens zwischen Vater und Sohn, also keineswegs etwas Willkührliches. Hätte man dieß immer bedacht, so

würde man nicht gestritten haben, ob οὐ δύναται V. 19. eine moralische oder physische Unmöglichkeit bezeichne, würde Grotius dem Worte nicht die Bedeutung des Unschicklichen, Lampe nicht die des Nichtwollens aufgebürdet haben. Es ist offenbar hier die Rede von der inneren Nothwendigkeit, welche aus dem wesentlichen Gemeinschaftsverhältnisse zwischen Vater und Sohn folgt. Wer dem βλέπειν die Bedeutung des Wissens, dem δεικνύειν V. 20. die des Lehrens giebt, verletzt den einfachen Sinn des Bildes. Jene abstracten Auslegungen beschränken nur den vollen populären Sinn der Stelle, geben ihn nicht wieder. So hat man auch dem ποιεῖν die Bedeutung des Lehrens aufzwingen, und die ἔργα hier, wie an andern Stellen des Evangeliums, von der Lehre auslegen wollen. Aber sowohl der allgemeine Griechische und Hebräische Sprachgebrauch, als auch der besondere Johanneische, widersprechen eben so sehr, als der Zusammenhang der Stelle.

Wer den Zusammenhang der bildlichen Rede festhält, wird nicht zugeben, daß αὐτὸς ποιεῖ V. 20. auf Jesus bezogen werde. Jesus will sagen: Wie der menschliche Vater seinem geliebten Sohne all' seine Tugend, Geschicklichkeit und Macht mitzutheilen strebt, so auch hat der himmlische Vater seinem eingebornen Sohne, dem Messias, all' seine Kraft und Macht, (in Beziehung auf das Messianische Reich) nicht nur geoffenbart, daß er sie erkannt, sondern auch mitgetheilt, daß er sie besitzt.

V. 20. Das γὰρ beziehe ich auf den ganzen Satz, nicht blos auf φιλεῖ. Aller Gemeinschaft und Einheit Grund und Wesen zwischen Gott und Christo ist die Liebe des Vaters. Größere Werke, als bisher, wird der Vater ihm zeigen, durch ihn wirken, daß Ihr Euch wundern sollt. Τούτων geht zwar zunächst auf das so eben vollbrachte Werk der Heilung, aber die Erinnerung an Früheres dem Aehnliches schließt sich daran an.

Ueber die folgenden Verse 21 — 30. sind die Meinungen der Ausleger von jeher sehr getheilt gewesen. Die Hauptschwierigkeit liegt nicht sowohl in den einzelnen Ausdrücken, als vielmehr in dem Zusammenhange der Argumentation.

Es herrschen hierüber zur Zeit zwey einander ausschließende Meinungen, von denen die eine mehr nach der Seite der kirchlichen Orthodoxie, die andere mehr nach der Seite der Heterodoxie (beyde Worte im guten Sinne genommen) hinüberneigt [1]).

Die in der orthodoxen Parthey vorherrschende Auslegung will das οὕτω καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ und das ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ υἱῷ V. 21. 22. und sonach die ganze Stelle bis V. 30. von der sogenannten physischen Todtenerweckung, sowohl von der particulären, von der Lazarus, der Jüngling zu Nain, und die Tochter des Jairus einzelne Beyspiele seyen, als auch von der allgemeinen und dem damit verbundenen jüngsten Gericht verstanden wissen. Die mehr heterodoxe Auslegung hingegen versteht dieselben Worte und die ganze Stelle von der Erweckung der geistig Todten und dem damit verknüpften Gericht über die Fähigkeit und Würdigkeit der zum neuen ewigen Leben schon jetzt zu Erweckenden.

Zugestanden, sagen die Vertheidiger der ersteren, daß das Wort νεκρὸς in der Schrift vom geistig Todten gebraucht werde, wie z. B. Röm. 6, 13. Ephes. 5, 14; zugegeben ferner, daß das ἐγείρειν, zumahl das ζωοποιεῖν in manchen alt- und neutestam. Stellen, wie z. B. Ephes. 5, 14. Jesaias 26, 19. tropisch zu nehmen sey: so widerspreche einer solchen Auslegung der Worte in dieser Stelle Vers 28 und 29., wo der deutlich enthüllte Zusammenhang und der synonyme Ausdruck von νεκροὶ, οἱ ἐν τοῖς μνημείοις V. 28. wegen der folgenden ἀνά-

1) S. Anhang A. Geschichte der Auslegungen von dieser Stelle.

στασις ζωῆς und κρίσεως jede tropische Bedeutung der fraglichen Worte ausschließe. Der allerdings schwierige Zusammenhang der Rede, worauf hier Alles ankomme, sey dem hermeneutischen Kanon gemäß zu entwickeln, daß Jesus, wie die Worte καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα u. s. w. V. 20. und das ἔρχεται ὥρα V. 25 und 28. deutlich anzeigten, hier nicht von gegenwärtigen, sondern von zukünftigen Erweisungen seiner Messiaswürde und zwar gemäß den Messiasideen der Juden spreche. Das καὶ νῦν ἐστιν V. 25. sey kein gültiger Einwurf, da es ja nur parenthetisch auf die Erweckung der Tochter des Jairus, des Jünglings zu Nain und des Lazarus sich beziehe. Wofern also nur, schließen diese Ausleger weiter, jener hermeneutische Kanon richtig sey, so habe Jesus, der Jüdischen Hoffnung, daß der Messias einst die Todten erwecken und das Gericht über die Völker halten werde, entsprechend, unter der Todtenerweckung keine andere, als die allgemeine, also die physische, unter dem Gericht aber kein anderes, als das jüngste verstehen können. Die zweifache ἀνάστασις Vers 29. spreche deutlich dafür. Nach diesen Versen aber V. 28 und 29., dem Resultat der ganzen Argumentation, sey alles vorhergehende auszulegen; also sowohl V. 21 und 22. worin das Thema der Rede bis V. 30. angegeben, als auch V. 25., worin die Parallele zu V. 28 und 29. enthalten sey. Der Einwurf, daß das οὓς θέλει Vers 21. von der physischen Todtenerweckung zu verstehen nicht erlaube, werde durch die Bemerkung hinlänglich erledigt, daß Jesus ja nicht sage, οὓς θέλει ἐγείρει, sondern ζωοποιεῖ, jenes nämlich, wozu sich das οὓς θέλει allerdings nicht schicke, weil es allgemein sey, lasse er hier aus, (erst V. 25—28. spreche er davon, wie auch das ἐγείρειν ihm zukomme,) das ζωοποιεῖν aber, welches nach einem bekannten Hebraismus das Seligmachen der Auserwählten unter den vom Tode Erweckten bezeichne, also das ἐγείρειν voraus-

setze, fordere ein οὓς θέλει, und beruhe auf der κρίσις des Sohnes Gottes, von der Vers 22. die Rede sey. Gerade die Verbindung beyder Verse durch das γὰρ V. 22. bestätige die Richtigkeit dieser Bemerkung.

Unmöglich, sagt die entgegengesetzte Auslegung, können Vers 28 und 29. das Resultat der ganzen Rede enthalten, und Vers 21—27. darnach ausgelegt werden; viel natürlicher sey das umgekehrte Verhältniß. Vor allen Dingen aber sey zu bemerken, daß nach jener Auslegung Jesus die ganze Kraft seiner Beweisführung auf etwas rein Zukünftiges, wovon keiner der Hörenden eher als nach seinem eigenen Tode etwas erfahren könnte, gebauet, und so den Zweck seiner Vertheidigung, die ungläubigen Gegner von der Nothwendigkeit des Glaubens an ihn zu überzeugen, gänzlich verfehlt haben würde. Nur wenn er unter den ἔργοις Vers 20. das moralische Todtenerwecken und Richten in der Gegenwart verstehe, entspreche seine Rede ihrem Zwecke. Daß er aber nur von etwas schon Gegenwärtigem rede, beweise die mit wenigen Ausnahmen vorherrschende Form des Präsens. Zwar werde Vers 25. etwas Zukünftiges bezeichnet, aber der Zusatz καὶ νῦν ἐστιν verwandele auch dieses Zukünftige zum Theil wieder in ein Gegenwärtiges. Allerdings finde V. 28 und 29. eine Beziehung auf eine zukünftige Auferstehung und ein letztes Gericht Statt, das wolle man zugeben; aber sagen Einige, da sich die φωνὴ αὐτοῦ Vers 28. offenbar auf Gott beziehe und nicht auf den Sohn, wo werde dann Jesus als der Erwecker der leiblich Todten und der Richter über Alle dargestellt? — Andere zwar unter den Vertheidigern dieser Auslegung, welche einfachere Constructionen lieben, wollen die Rücksicht dieser Verse auf die in Stellen, wie Matth. 24, 31. 25, 31—40., deutlich ausgesprochene Vorstellung der Juden, daß der Messias dereinst die Todten erwecken und das jüngste Gericht halten werde, nicht ableugnen: aber sie verlangen dann

von dem gesunden Sinne, daß er die ganze Stelle für symbolisch halte, und den geistigen Inhalt der symbolischen Ausdrücke aus Vers 21 und 22 ff. entnehme. Denn daß Vers 21 ff. nur von dem geistig Todten und dem sittlichen Beleben desselben die Rede sey, gehe aus Vers 24. 25. 26. unwidersprechlich hervor. Wer das ζωοποιεῖ V. 21. von der physischen Todtenerweckung erkläre, der möge zusehen, wie er dem οὓς θέλει, man möge es nun auf den υἱὸς oder den πατὴρ beziehen, irgend einen vernünftigen Sinn abgewinne, zumahl da von den drei leiblichen Todtenerweckungen Jesu, von denen uns die Evangelisten erzählen, vielleicht keine einzige bereits vollbracht war, und in denselben zwar die göttliche Macht des Erlösers, nicht aber sein freyer göttlicher Wille besonders kund wurde. Die Auslassung des ἐγείρειν, welche aus einer beabsichtigten Kürze nicht erklärt werden könne, zeige ja deutlich, daß hier die Rede sey von der Mittheilung der ζωὴ αἰώνιος, welche in jedem Moment des Glaubens an den Erlöser geschehen könne. Ebenso sey es mit der κρίσις V. 22., welche die gegenwärtige Scheidung des Unwürdigen vom Würdigen für das neue sittliche Reich bezeichne. — Der schwierigste Punct in dieser Auslegung ist, das fühlen alle ihre Vertheidiger, dem 28 und 29 Verse die rechte Stellung zum Ganzen anzuweisen. So einig daher alle auch darin sind, daß Vers 28 und 29. nur ein Zusatz zu dem schon vollendeten Beweise Jesu seyen, und daß von dem Amte Christi am jüngsten Tage die Todten zu erwecken und zu richten die Rede hier nicht seyn könne, so sehr weichen sie doch darin von einander ab, den Sinn der schwierigen Worte näher zu bestimmen. Einige beziehen sie auf die geistige Erweckung der Welt durch die Lehre Jesu und der Apostel, und zwar so, daß die zukünftige Neubelebung der Völker durch die Kraft des Evangeliums als der nie aufhörende Beweis für die Wahrheit desselben dargestellt werde. An-

dere verſtehen zwar die ἀνάστασις von derallgemeinen Auferſtehung der leiblich Todten am jüngſten Tage, aber, neuen Zwang anwendend, nehmen ſie Vers 28 und 29. von ὅτι an als aitiologiſchen Vorderſatz zu dem V. 30. folgenden Nachſatze, und geben ſo dem Ganzen den Sinn: Weil eine Zeit kommt, in der die Todten auferſtehen werden, und da bey dieſer Todtenauferſtehung es ſich entſcheiden wird, wer wahrhaft oder wer zu ſeinem Unglück wieder lebe, ſo muß mein jetziges Urtheil über meine Zeitgenoſſen ein unpartheyiſches, und zwar ein ſolches ſeyn, wie es ſich künftig eben bey jener Todtenauferſtehung beſtätigen und bewähren wird, u. ſ. w.

Der Unpartheyiſche wird nicht verkennen, daß jede von beyden Auslegungen faſt eben ſo viel Recht und Unrecht hat, als die andere.

Abgeſehen von den untergeordneten Streitpuncten, ſo iſt vor allen Dingen klar, daß die heterodoxe Auslegung mit Recht behauptet, Vers 25. im genauen Zuſammenhange mit Vers 24. ſey nicht nur von etwas Gegenwärtigem, ja zum Theil ſchon Vergangenem, ſondern auch von einem rein geiſtigen Neubeleben der ſittlich Todten durch die φωνή, d. h. durch den λόγος des Meſſias (das Evangelium), die Rede, ſo daß, da Vers 25. die Summe des von Vers 21. an Geredeten ſey, auch das zweydeutige ζωοποιεῖ Vers 21. von dem geiſtigen Lebendigmachen durch das gegenwärtige Wort des Erlöſers verſtanden werden müſſe. Die orthodoxe Anſicht aber behält darin Recht, daß Vers 28 und 29. von etwas rein Zukünftigem und zwar von der zwiefachen Auferſtehung und dem Weltgerichte den Jüdiſchen Meſſiasideen gemäß handelt. — Wenn nun aber die letztere Auslegungsweiſe die ganze Rede von Vers 21 ff. nach Vers 28 und 29., die erſtere aber dieſe beyden Verſe den von ihr geiſtig gedeuteten Worten von Vers 21. an gemäß auslegen will: ſo haben augenſcheinlich beyde Unrecht. Die Anſicht, nach welcher mit ὅτι

Vers 28. der Vordersatz zu dem Vers 30. folgenden Nachsatze beginnen soll, wird sich keine von beyden Partheyen als wahre Vermittelung gefallen lassen, da sie sowohl die Wortstellung als den Sinn auf eine ungebührliche Weise schraubt. Der Grundirrthum beyder Auslegungen aber liegt, dünkt mich, darin, daß sie den wesentlichen, Vers 25. durch das καὶ νῦν ἐστιν, was Vers 28. fehlt, so wie durch das beschränkende οἱ ἀκούσαντες ζήσονται Vers 25, was V. 28. ebenfalls fehlt, deutlich bezeichneten Unterschied zwischen den parallelen Sätzen Vers 25 und 28. übersehen, sodann aber gegen den Johann. Sprachgebrauch das ὅτι ἔρχεται ὥρα Vers 28. als vollständigen Objectsatz zu μὴ θαυμάζετε τοῦτο, das offenbar auf das Vorhergehende zurück geht, bezogen, und so den fortschreitenden Beweisgang in einen Cirkelgang synonymer Sätze verwandelt haben.

Die richtige Auslegung liegt, wie mir scheint, in der Mitte.

Am besten geht man hier davon aus, daß Jesus, nach V. 28 und 29. zu schließen, seine Beweisführung den Messianischen Vorstellungen der Juden gemäß einrichtete, und zwar so, daß er, wie immer, die Grundideen und Ausdrucksweisen der Jüd. Theologie aufnahm und bestätigte, so bald und so fern sie aber der Geistigkeit seiner Würde und seines Reiches irgendwie widersprachen, oder dem einfachen Glauben an ihn, als den erschienenen Messias, hinderlich wurden, berichtigte und vergeistigte, je nachdem die Umstände es forderten, und die Fähigkeit seiner Zuhörer es erlaubte, bald mehr auf eine leise, andeutende, bald mehr auf eine starke und entschieden polemische Weise.

Welches waren nun zur Zeit Jesu und der Apostel die Hauptpuncte der Jüd. Messiastheologie in dem Artikel von der Todtenerweckung und dem Gericht?

dere verſtehen zwar die ἀνάστασις von derallgemeinen Auferſtehung der leiblich Todten am jüngſten Tage, aber, neuen Zwang anwendend, nehmen ſie Vers 28 und 29. von ὅτι an als aitiologiſchen Vorderſatz zu dem V. 30. folgenden Nachſatze, und geben ſo dem Ganzen den Sinn: Weil eine Zeit kommt, in der die Todten auferſtehen werden, und da bey dieſer Todtenauferſtehung es ſich entſcheiden wird, wer wahrhaft oder wer zu ſeinem Unglück wieder lebe, ſo muß mein jetziges Urtheil über meine Zeitgenoſſen ein unpartheyiſches, und zwar ein ſolches ſeyn, wie es ſich künftig eben bey jener Todtenauferſtehung beſtätigen und bewähren wird, u. ſ. w.

Der Unpartheyiſche wird nicht verkennen, daß jede von beyden Auslegungen faſt eben ſo viel Recht und Unrecht hat, als die andere.

Abgeſehen von den untergeordneten Streitpuncten, ſo iſt vor allen Dingen klar, daß die heterodoxe Auslegung mit Recht behauptet, Vers 25. im genauen Zuſammenhange mit Vers 24. ſey nicht nur von etwas Gegenwärtigem, ja zum Theil ſchon Vergangenem, ſondern auch von einem rein geiſtigen Neubeleben der ſittlich Todten durch die φωνή, d. h. durch den λόγος des Meſſias (das Evangelium), die Rede, ſo daß, da Vers 25. die Summe des von Vers 21. an Geredeten ſey, auch das zweydeutige ζωοποιεῖ Vers 21. von dem geiſtigen Lebendigmachen durch das gegenwärtige Wort des Erlöſers verſtanden werden müſſe. Die orthodoxe Anſicht aber behält darin Recht, daß Vers 28 und 29. von etwas rein Zukünftigem und zwar von der zwiefachen Auferſtehung und dem Weltgerichte den Jüdiſchen Meſſiasideen gemäß handelt. — Wenn nun aber die letztere Auslegungsweiſe die ganze Rede von Vers 21 ff. nach Vers 28 und 29., die erſtere aber dieſe beyden Verſe den von ihr geiſtig gedeuteten Worten von Vers 21. an gemäß auslegen will: ſo haben augenſcheinlich beyde Unrecht. Die Anſicht, nach welcher mit ὅτι

Vers 28. der Vordersatz zu dem Vers 30. folgenden Nachsatze beginnen soll, wird sich keine von beyden Partheyen als wahre Vermittelung gefallen lassen, da sie sowohl die Wortstellung als den Sinn auf eine ungebührliche Weise schraubt. Der Grundirrthum beyder Auslegungen aber liegt, dünkt mich, darin, daß sie den wesentlichen, Vers 25. durch das καὶ νῦν ἐστιν, was Vers 28. fehlt, so wie durch das beschränkende οἱ ἀκούσαντες ζήσονται Vers 25, was V. 28. ebenfalls fehlt, deutlich bezeichneten Unterschied zwischen den parallelen Sätzen Vers 25 und 28. übersehen, sodann aber gegen den Johann. Sprachgebrauch das ὅτι ἔρχεται ὥρα Vers 28. als vollständigen Objectsatz zu μὴ θαυμάζετε τοῦτο, das offenbar auf das Vorhergehende zurück geht, bezogen, und so den fortschreitenden Beweisgang in einen Cirkelgang synonymer Sätze verwandelt haben.

Die richtige Auslegung liegt, wie mir scheint, in der Mitte.

Am besten geht man hier davon aus, daß Jesus, nach V. 28 und 29. zu schließen, seine Beweisführung den Messianischen Vorstellungen der Juden gemäß einrichtete, und zwar so, daß er, wie immer, die Grundideen und Ausdrucksweisen der Jüd. Theologie aufnahm und bestätigte, so bald und so fern sie aber der Geistigkeit seiner Würde und seines Reiches irgendwie widersprachen, oder dem einfachen Glauben an ihn, als den erschienenen Messias, hinderlich wurden, berichtigte und vergeistigte, je nachdem die Umstände es forderten, und die Fähigkeit seiner Zuhörer es erlaubte, bald mehr auf eine leise, andeutende, bald mehr auf eine starke und entschieden polemische Weise.

Welches waren nun zur Zeit Jesu und der Apostel die Hauptpuncte der Jüd. Messiastheologie in dem Artikel von der Todtenerweckung und dem Gericht?

Daß der Messias dereinst das gesunkene Volk Israel wieder aufrichten, und aus dem Tode der Knechtschaft zu einem neuen Leben der Freyheit und Herrschaft wieder erwecken werde, dieß hatten die Propheten des A. T. einstimmig geweissagt. Ezechiel stellt dieses Messianische Werk unter dem Bilde der Todtenerweckung dar K. 37, 1—14., ob auf dem Grunde des damahls vorhandenen Volksglaubens an die Auferstehung der Todten, mag hier unentschieden bleiben. Eng verbunden mit der Wiederherstellung des Volkes Gottes durch den Messias ist bey den Propheten das Gericht des Herrn über die Völker, welche der strafende Zorn Jehovas vernichten werde (Jesaias 26.). Aus Jesaias 26, 19. vergl. Kap. 14. sieht man, daß, wie die neueste Auslegung dieses Propheten wahrscheinlich macht [1]), sich schon zur Zeit dieser Weissagung der Glaube an die Auferstehung der Todten, aber nur der Gerechten, der Israeliten, — an die Idee des neuen Messianischen Reiches eng anschloß. Vollkommen deutlich ist diese Verbindung im Daniel, Kap. 12, 2. 13. Daß die Todtenerweckung, von der hier die Rede ist, eine particuläre, nur die Israeliten betreffende sey, leidet keinen Zweifel [2]). Aber wohl zu merken ist, das Messianische Gericht wird hier in enger Verbindung mit der Auferstehung als ein inneres, das heißt, als ein unter dem Volke Gottes selber scheidendes dargestellt. Wie sich auf dem Grunde dieser Stellen die Jüdische Messiastheologie

1) S. Gesenius Commentar II, 1. S. 805. Rosenmüller will auch in dieser Stelle die Auferstehung der Todten nur für ein Bild der Wiederherstellung des Israelit. Volkes gehalten wissen. So wenig ich ihm hierin Recht geben kann, so sehr stimme ich ihm doch gegen Dr. Gesenius darin bey, daß er die Erklärung des Hieronymus von Ezech. 37, 1—14., es sey hier Alles nur bildlich zu verstehen, für die richtige erklärt.

2) Siehe Daniel übersetzt und erklärt von Bertholdt Seite 792 ff. Da es Daniel 12, 2. heißt רַבִּים, so kann ich Hävernick zu d. St. nicht beystimmen, der, indem er willkührlich mit Calvin multos pro omnibus nimmt, die Stelle von der universellen Auferstehung verstehen will.

in dem Artikel von der Auferstehung und dem Gericht bis zu dem Puncte ausgebildet habe, wo sie, nach Andeutung mehrerer neutestam. Stellen, vorzüglich in der Offenbarung Johannis, zu stehen scheint, wissen wir nicht. So viel aber ist klar, die Jüdische Theologie zur Zeit Jesu und der Apostel dachte sich im Zusammenhange mit der Geschichte des Messianischen Reiches eine zweifache Auferstehung und ein zweifaches Gericht, und zwar auf folgende Weise [1]). Das Messiasreich werde, glaubte man, mit dem Gericht und der Auferstehung der Frommen beginnen, damit alle Gerechten, die bereits verstorbenen wie die noch lebenden, an den Gütern desselben auf gleiche Weise Theil hätten [2]). Man dachte sich dieses Reich nicht ewig und nicht himmlisch, sondern irdisch und vergänglich; seine Dauer bestimmte man bald auf tausend Jahre, bald auf mehr, bald auf weniger [3]). Es hatte die Bestimmung, Alles, was sich in und außer dem Volke noch zum Bekenntniß Jehovas und zur Beobachtung seines heiligen Gesetzes bekehren werde, zu sammeln und nach dem Maaß irdischer Vergeltung zu beglücken. Während dieser Zeit ist der Satan mit seinen Engeln gebunden und die Frommen bleiben von ihm ungestört. Aber Sünde und Uebel sind damit noch nicht vernichtet in der Welt, und so auch das Reich Gottes noch nicht vollendet. Am Ende des zeitlichen Messiasreiches wird der nur auf eine Zeitlang gebundene Satan mit allen seinen Rotten und Schaaren von Neuem frey, und es beginnt der furchtbarste, aber letzte Kampf mit den Gerechten und dem Gesalbten Got-

1) S. Bertholdt Christologia Judaeorum §. 35—42. und de Wettes bibl. Dogmatik. §. 203—205.

2) Apok. 20, 4—6. 1 Kor. 15, 22. 23. 1 Thessal. 4, 16. Was Offenb. Joh. 20., die ἀνάστ. ἡ πρώτη heißt, wird bey Lukas 14, 14. (20, 35.) ἀνάστ. τῶν δικαίων genannt.

3) S. Eisenmengers entdecktes Judenth. Th. 2. S. 809 ff. 4 Esr. 7, 28. wird die Dauer des Mess. Reiches auf 400 Jahre angegeben.

Gottesreiche ein anderes als die Juden, nämlich ein geistiges, sittliches, und Matth. 11, 5. (Luk. 7, 22), anspielend auf Jesaias 61, 1., unter dem νεκροὶ ἐγείρονται die Erweckung der geistig Todten verstand, so wie unter dem πτωχοὶ εὐαγγελίζονται das Bringen der fröhlichen Botschaft an die Armen im Geist (Matth. 5, 3.). Die darin liegende Beweiskraft war um so stärker, da er dieses Werk schon begonnen hatte, und es eben auch an seinen Gegnern zu erweisen im Begriff stand.

V. 21. Die Todtenerweckung galt den Juden als das höchste Zeichen göttlicher Macht und Würde. So sagt also Jesus sich mit Gott vergleichend: Wie der Vater erwecket die Todten und sie lebendig macht; so auch macht der Sohn lebendig, die er will. In der ersten Hälfte dieses Satzes ist ζωοποιεῖν der allgemeinere Begriff, ἐγείρειν der besondere, oder, wenn man will, jenes der bildlose, dieses der bildliche Ausdruck. Olshausen versteht das erstere von der Verscheuchung des Todes, das letztere von der positiven Mittheilung des neuen Lebens. Aber kann beydes der Sache nach verschieden gedacht werden? Nach dem Sprachgebrauche ist ἐγείρειν der Neubelebungsact selbst; und daß es hier nichts von dem ζωοποιεῖν verschiedenes ist, erhellt daraus, daß am Schlusse ζωοποιεῖν allein steht. Νεκρούς auf die leiblich Todten, oder auf die geistig Todten allein zu beschränken, will sich, da hier von Gottes Allmacht die Rede ist, nicht schicken. Besser man läßt den Unterschied des Geistigen und Leiblichen hier fallen, und nimmt die νεκροὶ von den Todten überhaupt und in beyderley Sinn. Ist ζωοποιεῖν der allgemeinere Begriff, oder auch nur der bildlose, so erklärt sich, warum im Nachsatze sowohl νεκρούς als ἐγείρειν ausgelassen ist. Es würde, stände es, die geistige Deutung des ζωοποιεῖν, die durch das Folgende nothwendig wird, erschweren. — Daß auf dem οὓς θέλει ein besonderer Nachdruck liege, erhellet aus V. 22., wodurch,

wie γὰρ deutlich anzeigt, das οὓς θέλει erklärt und begründet werden soll. Warum aber und wie heißt es οὓς θέλει? Der Messias, will Jesus sagen, ist der Herr des neuen Reiches, des Vaters vollkommen befugter, frey handelnder, aber mit ihm einiger Sohn, von dessen göttlich erleuchtetem Willen, nicht menschlicher Willkühr, es abhängt, wen er zum neuen Leben erwecken will. Dieß ist gerichtet gegen die Willkühr und den Irrwahn der Juden, nach welchem sie allein und zwar schon Kraft ihrer Abstammung von Abraham geborene Bürger des neuen Reiches seyn wollten, und also ein zwingendes Recht auf das ζωοποιεῖν des Erlösers zu haben verlangten. Die Hoffart des Jüdischen Particularismus wollte den Messias in seinem Belebungswerke beschränken. Er aber ist frey. Diese Freyheit aber beruhet nach V. 22. auf etwas Gesetzlichem, auf dem göttlichen Gesetze, daß nur das Empfängliche, den göttlichen Lebenskeim in sich Tragende und Bewahrende, worin der Zug des Vaters zum Sohne ist, zum neuen Leben erweckt werden kann, — es beruhet also in sofern auf dem Christo vom Vater übertragenen heiligen Gericht.

V. 22 und 23. Wenn es hier heißt: der Vater richtet Niemanden, sondern er hat das ganze Messianische Gericht dem Sohne übertragen s. V. 26., so kann dieß nur so verstanden werden, daß das ganze göttliche Gericht, worauf die Belebung der Einzelnen beruhet, durch den Messias vermittelt ist. Unmittelbar richtet der Vater Niemanden, sondern Alle durch den Sohn und sein Wort. Ist nun das Gericht des Vaters und des Sohnes wesentlich Eins, und hat der Vater das Gericht dem Sohne übertragen als wesentlichen Theil der Messianischen Dora, so folgt, daß — was der Vater eben damit bezweckt, ἵνα πάντες τιμῶσι u. s. w., Alle den Sohn ehren sollen, wie den Vater. Beydes ist in diesem Stücke unzertrennlich, die Ehre des Vaters und die Ehre des Sohnes. Indem nun der Herr

schon hierdurch seinen Gegnern den Mangel an wahrhaftiger Erkenntniß des Messianischen Werkes und vollständiger Verehrung Gottes fühlbar macht, wendet er sich

V. 24. zur näheren Erklärung und Anwendung des V. 21. und 22. Gesagten. Das wiederholte ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν V. 24. und 25. deutet nicht an, wie Tholuck meint, daß Jesus seinen Zuhörern etwas schwer Begreifliches sagen will, sondern nur, daß auf beyden Sätzen das Hauptgewicht seiner Rede liegt und daß die Zuhörer besonders darauf zu achten und es sich anzueignen haben. Daß unter ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων nach Joh. Sprachgebrauch nichts anderes verstanden werden könne, als der das Gotteswort des Erlösers mit den Ohren des Geistes und Herzens frey Vernehmende, verbürgt theils das folgende, zum Theil erklärende [1]) καὶ πιστεύων τῷ u. s. w., theils die Parallele Kap. 8, 44. 47. Wie das ἔχει ζωὴν αἰώνιον nur von dem ewigen Leben und Seligseyn im Glauben, im Gegensatz gegen den Tod des Unglaubens und der Sünde zu verstehen, und also auch das ζωοπ. V. 21. dem gemäß auszulegen sey, sieht ein Jeder von selbst. Das aber muß besonders bemerkt werden, daß gerade der höchst geistige Sinn der Rede, weder das μεταβέβηκεν, noch das ἔχει ins Futurum zu verwandeln gestattet. Denn abgesehn davon, daß das Präteritum an sich nie für das Futurum stehen kann, so ist ja von einem zukünftigen Factum, wie V. 25., hier gar nicht die Rede, sondern davon, daß für den Hörenden und Gläubigen die ζωὴ αἰώνιος nichts Zukünftiges mehr sey, sondern im Momente des Glaubens unmittelbar gegeben und gegenwärtig. Darin liegt aber, daß, wer glaubt, eben darum kein Gericht mehr zu bestehen, und den Uebergang aus dem geistigen Tode ins Leben bereits vollbracht

1) Zum Theil erklärende: denn πιστ. ist hier eine Folge des ἀκούειν, V. 25. aber sind οἱ ἀκούσαντες so viel, als οἱ πιστεύοντες, die innerlich Vernehmenden.

hat. Denn nur davon ist θάνατος hier zu verstehen, nicht von dem Tode des Körpers, der freylich durch die geistige μετάβασις aufhört, Vernichtung zu seyn. Ist nun dieß, wie die Vergleichung mit 3, 18. 19. und 8, 52. vorzüglich mit 1 Joh. 3, 14. (μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν, μένει ἐν τῷ θανάτῳ.) beweiset, die richtige Auslegung, so liegt auf dem Präsens und dem Präteritum ein besonderer Accent, der nicht weggenommen werden darf. Wer glaubt hat das ewige Leben, und eben als solcher kommt er nicht ins Gericht, εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται. Obgleich ohne Artikel ist κρίσις hier die bestimmte Messianische. Der folgende Gegensatz zeigt an, daß mit der κρίσις der θάνατος verknüpft ist, also ist es hier vorzugsweise die verurtheilende, nicht die befreyende κρίσις. Wer nach 3, 18. 19. sich bereits zum Glauben entschieden hat, ist eben so sehr der κρίσις enthoben, als derjenige, der sich gegen den Glauben entschieden hat, schon das Urtheil des θάνατος empfangen hat.

V. 25. enthält das Resultat aus V. 21—24. Dieß geht aus V. 26. und 27. deutlich hervor, wo, wie das γὰρ V. 26. anzeigt, der Grund des V. 25. Gesagten angegeben wird, dieser Vers aber giebt nur dasjenige, was V. 21—24. gesagt ist, abgekürzt und etwas anders gewendet. Es muß also auch alles, was an und für sich V. 25. zweydeutig wäre, nach der Analogie und im Zusammenhange mit V. 24. ausgelegt werden, die φωνὴ τ. υἱοῦ τ. θ. von dem λόγος V. 24., die νεκροὶ von den geistig Todten, und das ζήσονται von der ζωὴ αἰώνιος. Denn daß hier vom Todtenerwecken und Gerichthalten des Messias im geistigen Sinne die Rede sey, von etwas also, was Jesus auf Erden schon angefangen hatte zu thun, zeigt, wie schon Augustin richtig bemerkt, das καὶ νῦν ἐστιν. Olshausen aber versteht diesen Vers von der leiblichen Auferweckung. Da φωνὴ von λόγος wesentlich ver-

schieden, und, wie V. 29. zeige, nichts anderes sey, als der Schöpferruf Gottes, der das Todte lebendig mache, oder als der Weckeruf φωνὴ σάλπιγγος 1 Kor. 15, 51., so hindere ihn dieß, sagt er, die Stelle von der geistigen Auferweckung zu verstehen. Ausserdem verbiete dieß das ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν, was von der geistigen Auferweckung gar nicht gebraucht werden konnte, weil diese ja schon vollkommen da und gegenwärtig gewesen sey. Es sey, meint er, hier die Rede von den einigen, welche durch das göttliche Wort des Evangeliums wiedergeboren die Empfänglichkeit haben, den Ruf des Sohnes Gottes zu vernehmen und leiblich verklärt zu werden. — Allein, um mit dem Resultate dieser Argumentation anzufangen, so müßte es sich doch verstehen lassen aus den Beyspielen der leiblichen Auferweckung unter den Wundern Jesu. Aber waren denn der Jüngling zu Nain und die Tochter des Jairus wiedergeboren, und verherrlichte sich Christi Macht an ihnen als solchen? Von einem solchen Zusammenhange weiß die Geschichte nichts. Aber wenn Olshausen diese Todtenerweckung V. 25. mit der V. 28. gleich setzt, mit Ausnahme des Unterschiedes zwischen einigen und allen, wie soll man sich dann das Verhältniß der particulären und universellen Todtenerweckung denken? Bey dieser ist die Wiedergeburt nur die Bedingung der ἀνάστασις ζωῆς, die ἀνάστασις überhaupt umfaßt auch die Nichtwiedergeborenen. Die Hauptsache aber ist, daß φωνὴ in dieser Stelle offenbar nur bildlicher Ausdruck für λόγος ist, oder die nähere Bestimmung desselben als besonderer Weckeruf der geistig Todten zum Leben. Und endlich, wie kann man sagen, die geistige Erweckung wäre damahls schon vollkommen da und gegenwärtig gewesen? Angefangen hatte sie, aber kaum, selbst die Apostel fingen kaum an, sich aus dem Tode des Irrthumes zu erheben und den göttlichen λόγος des Evangeliums zum wahren Leben zu verstehen.

V. 26. 27. Was Jesus V. 25. sagt, setzt voraus, und beruhet darauf, daß der Messias gleiche Lebensfülle und richterliche Macht habe mit dem Vater. Dieß hebt Jesus V. 26. und 27. besonders hervor. Das ἔχειν τι ἐν ἑαυτῷ ist zwar dem Johannes mit andern neutest. Schriftstellern gemein, vergl. Matth. 13, 21. (vom Samenkorn, das auf felsigtes Land fällt, οὐκ ἔχει ῥίζαν ἐν ἑαυτῷ,) Mark. 4, 17. 9, 50. 2 Kor. 1, 9; aber er braucht es öfter und mehr als die andern mit einem gewissen Nachdruck und zwar, wenn ich sagen darf, in einem mehr philosophischen Sinne, dieß geht aus Vergleichung von 5, 42. 6, 53. 1 Joh. 3, 15. 5, 10. deutlich hervor. Es bezeichnet nicht, wie Bolten meint, dem Hebr. בְּיָדוֹ entsprechend, etwas in seiner Gewalt haben, sondern vielmehr etwas in Sich Selber und nicht von anders woher haben und besitzen. Wenn aber Jemand das Leben in sich selber, nicht von außen her hat, also auch nur aus sich selber, so besitzt er dasselbe in einer besondern Fülle, er ist also in Beziehung auf diejenigen, welche das Leben ursprünglich nicht aus sich selber haben, der Urheber des Lebens, und hat die Macht und Kraft, es ihnen mitzutheilen [1]). In diesem Sinne, also ganz, wie es 1, 4. vom Logos heißt, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, sagt Jesus von Gott, er habe das Leben in sich selber; und auf gleiche Weise, nicht, wie Einige meinen [2]), auf ähnliche Weise, habe der Vater dem Sohne verliehen, das Leben

1) So die älteren Ausleger alle; m. s. Chrysostomus hom. 39. καὶ οὐχ ἑτέρωθεν δυναμούμενος, und Augustin Tract. 19: Non alibi habet vitam, sed in semet ipso. Vivere quippe suum in illo est, non aliunde, non alienum est u. s. w. Die ganze schöne Stelle verdient nachgelesen zu werden. Euthymius sagt: ἔχει τ. ζωὴν ἐν ἑαυτῷ ἀντὶ τοῦ πηγάζει.

2) Die metaphysischen Spitzfündigkeiten älterer und neuerer Ausleger gehören nicht hieher. Euthymius sagt τὸ ἔδωκε, ταπεινὸν καὶ οἰκονομικόν: Chrysost. aber, die λέξις ἔδωκε bezeichne nur das Verhältniß des Sohnes. Das οἰκονομικὸν des Euthym., ohne sein ταπεινὸν, richtig verstanden, genügt.

zu haben in sich selber, also die Kraft, Andern das Leben mitzutheilen in dem Maaße, daß die Todten sein Wort hören und leben. Da nun aber das ζωοπ., οὓς θέλει, das richterliche Amt mit in sich schließt, fügt Jesus V. 27. hinzu, der Vater habe dem Messias auch die Macht gegeben, Gericht [1]) zu halten [2]). Hier macht das ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν einige Schwierigkeit, zuerst was die Interpunction, sodann, was den Sinn betrifft. Die Peschito, Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius beziehen diese Worte zu den folgenden μὴ θαυμάζετε als dazu gehörigen Objectsatz in dem Sinne: Wundert Euch nicht, daß ein Mensch das Gericht hält über die Menschen! — und Dr. Paulus, der hier, (wie auch Chrysost. etwas Aehnliches andeutet), eine Inversion der Juden annimmt, etwa die: Ist er doch nur ein Mensch, — stimmt ihnen hierin bey. Chrysostomus bemerkt, Paul von Samosata beziehe diese Worte zu dem Vorhergehenden, er fügt hinzu: ἀλλ' οὐδεμίαν ἀκολουθίαν ἔχει τοῦτο οὕτω λεγόμενον, οὐ γὰρ διὰ τοῦτο ἔλαβε κρίσιν, ὅτι ἄνθρωπός ἐστιν. Man sieht also, Chrysost.

---

1) Man könnte glauben, Joh. habe, weil ein bestimmtes Gericht gemeint sey, καὶ τὴν κρίσιν schreiben müssen, s. V. 22. Daß bey ζωὴ V. 26. beyde Mahle der Artikel fehlt, ließe sich daraus erklären, daß ζωὴ als Abstractum gefaßt ist. Dieß scheint bey κρίσις nicht anwendbar. Aber da wegen V. 22. gar kein Zweifel entstehen kann, welche κρίσις gemeint sey, nemlich die göttliche, Messianische, und die Messianische Beziehung den ganzen Zusammenhang beherrscht, so erkläre ich mir eben hieraus die Weglassung des Artikels. S. Winers Gramm. S. 107.

2) Das κρίσιν ποιεῖν ist wohl zunächst auf das Hebr. Sprachelement, Chronik. 18, 14. 1 König. 7, 7. zu reduciren. Die LXX haben aber κρίσιν ποιεῖν nur Jes. 1, 24. in der Bedeutung von rächen. Raphelius (Observatt.) weist aus Xenophon und Polybius dieselbe Redensart nach in der Bedeutung von Gericht halten. S. Wetst. zu d. St. Wenn Calvin und Beza κρίσις in der Bedeutung von imperium nehmen, so treiben sie das imperium des Hebraismus weiter, als der Zusammenhang und Sinn dieser Stelle und der Hebraismus selbst es erlauben. Denn nur in dem amtlichen Namen שֹׁפֵט tritt der Begriff des Herrschens als Nebenbedeutung des Wortes bestimmt hervor.

nahm *υἱὸς ἀνθρώπου* für *ἄνθρωπος*. Wenn nun aber schon Origenes las wie Paul von Samos., nachmals auch Cyrill, wie es scheint [1]), Nonnus, Augustin und die Lateiner alle, — und wenn Chrysostomus diese Interpunction nur deshalb verwarf, weil sie ihm, da er *υἱὸς τ. ἀνθρ.* für Mensch schlechthin nahm, keinen recht schicklichen Sinn zu geben schien [2]): so wird man nicht anstehen, mit Griesbach der gewöhnlichen Abtheilung und Construction der Worte den Vorzug zu geben. Die andere Construction enthält eine Inversion, die, wie mir scheint, für den Johann. Styl zu künstlich und frappant ist. Ich will nicht sagen, daß sich der Satz so nicht verstehen ließe, aber es fragt sich, ob Johannes nicht durch ein eingeschobenes *ἐκεῖνος* vor *υἱὸς ἀνθρώπου* die Beziehung deutlicher gemacht, oder durch ein *καὶ* oder dergleichen die Zusammengehörigkeit der Worte *ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶν*

1) Cyrill nämlich, der von Griesbach mit Recht gerade zu unter die Vertheidiger dieser Interpunction gesetzt wird, ist hier etwas zweydeutig. Denn lib. 2. Cap. 8. seines Comment. sagt er zuerst: *μὴ θαυμάζετε, φησὶν, εἰ καθ' ὑμᾶς νῦν ὑπάρχων καὶ ὁρώμενος ἄνθρωπος ἀναστήσειν ὑπισχνοῦμαι τοὺς νεκρούς καὶ εἰς κρίσιν ἄγειν ἀπειλῶ.* Gleich nachher aber sagt er: *καὶ τὴν αἰτίαν εὐθὺς τοῦ δεδέχθαι (τὴν ἐξουσίαν τῆς κρίσεως) λέγειν ἑαυτὸν, ἐξηγούμενος τὴν οὐδὲν ἔχουσαν ἐξ ἑαυτῆς τὴν ἀνθρωπότητα προϊσχεται λέγων, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.* Dieß aber entscheidet, zumahl da Cyrill die einzelnen Verse im Text abtheilt und *μὴ θαυμ.* zu V. 28. zieht. Matthäi ist also ungerecht, wenn er in der Anmerk. zum Euthym. bey dies. Stelle sagt: credo, illum data opera fucum fecisse. Theodoret im 7ten Dialog, gegen die Apollinaristen Cap. 28. läßt den Apollinaristischen Interlocutor lesen, wie Paul v. Samos., in der *Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων* aber, disp. XI. p. 1004. nach der Hall. Edition, interpungirt er, wie Chrysostomus. Origenes Erklär. dieser Stelle ist verloren gegangen, wie er aber diese Stelle gelesen habe, sieht man aus Comment. in Joan. Tom. 2. §. 40. und Tom. 20 §. 30.

2) Ἐπεὶ, sagt Chrysost., *τί ἐκώλυε πάντας ἀνθρώπους εἶναι κριτάς; ἀλλ' ἐπειδὴ τῆς ἀῤῥήτου οὐσίας ἐκείνης ἐστὶν υἱὸς, διὰ τοῦτό ἐστι κριτής.* Richtiger faßte den Sinn der Stelle Augustin. Er bemerkt: Hanc potestatem non haberet (Jesus), nisi acciperet, et esset homo sine potestate. Sed ipse est filius hominis, qui et filius dei. Er versteht also unter *υἱὸς ἀνθρ.* den Messias.

mit dem Folgenden bestimmter angedeutet haben würde. Nach der von uns gebilligten Construction ist der Sinn der Stelle der, daß Gott dem Sohne die Macht gegeben habe, Gericht zu halten, eben weil er der Messias *υἱὸς ἀνθρώπου* sey. Zwar fehlt der bey dieser Messianischen Formel sonst feststehende Artikel. Joh. schreibt, wie die andern Evangelisten, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, 1, 52. 3, 13. 14. 6, 27. 53. 62. 8, 28. 12, 23. 34. Allein, wenn doch auf der einen Seite kein Grund sich entdecken läßt, warum Joh., wenn er bloß den Begriff Mensch gemeint hätte, nicht sollte *ἄνθρωπος* geschrieben haben, auch der Gedanke, daß Gott Christo das Gericht übertragen habe, weil er ein Mensch sey [1]), im Zusammenhange der Stelle auf keine Weise klar gemacht werden kann, auf der andern Seite aber die abgekürzte technische Formel *υἱὸς ἀνθρώπου* als Bezeichnung des Messias, — vielleicht die ursprünglichere, — sich recht gut aus Daniel 7, 13. (vergl. LXX), woraus diese Messiasbezeichnung geflossen ist, erklären läßt, so wird man wohl nicht anstehen, die Stelle so zu deuten: Der Vater hat dem Sohne Macht gegeben, auch Gericht zu halten, eben weil er der Messias ist, d. h. das Messianische Amt und Werk schließt nach dem Glauben der Juden selbst Todtenerweckung und Gericht als wesentlich in sich. Joh. wählt für diesen erklärenden, rechtfertigenden Zusatz den Ausdruck *υἱὸς ἀνθρώπου*, weil derselbe im Munde Jesu der populärere und nach den drey ersten Evangelien auch geläufigere war. So argumentirt Jesus nach dieser Darstellung aus dem

1) Wetstein meinte: Dat Deus judicem ex hominibus, qui sensum humanitatis habet et ipse in omnibus tentatus est Hebr. 4, 15. 16. Schultheß denkt dabey sogar an das Terentian. homo sum, humani nihil a me alienum puto. Aber wo ist im N. T. die klare und bestimmte Stelle, wo das richterliche Amt Christi auf das bloß menschliche Mitgefühl bezogen wird? Göttliche Gerechtigkeit, Heiligkeit und Liebe begründen den Trost und die Hoffnung des Christen auf gerechtes und gnädiges Gericht.

geläufigeren und bekannteren Begriffe des Messias, ähnlich, wie er Matth. 22, 42 ff. aus dem Begriffe des Sohnes Davids argumentirt. Ja, gleich darauf V. 28. 29. sucht er durch die den Juden geläufigere und bekanntere Vorstellung von der dereinstigen Messianischen Todtenerweckung und dem Messianischen Gericht seine Rede von der gegenwärtigen geistigen Todtenerweckung und dem damit verbundenen Gerichte begreiflicher zu machen [1].

1) Alle Schwierigkeiten der Stelle verschwinden freylich mit einem Schlage, wenn Schultheß Symbolae ad internam criticen librorum canonicorum Vol. 2. p. XIV—XXIX. Recht hat, daß die Worte ὅτι ἔρχεται ὥρα V. 28. bis Ende V. 29. Zusatz eines fatuus Joannis metaphrastes vel interpolator sind. Die äußeren Gründe sind: daß Origenes Comment. in Joan. Tom. 20. §. 33. (am Ende) 5, 26. mit V. 30. unmittelbar zusammenstelle; ferner Augustin Tract. 19. sage: Quia dicturi illi erunt, Tu judicabis et pater non judicabit? quia omne judicium dedit filio v. 27. — adjecit (v. 30.): Non possum ego a me facere quicquam. Aber es folgt aus der gelegentlichen Art, wie Orig. 5, 26. mit 30. zusammenstellt, gar nicht, daß er V. 26. und 30. mit Uebergehung von V. 27—29. exegetisch verknüpft, noch weniger, daß er V. 28 und 29. nicht gelesen habe. Er müßte dann auch V. 27. nicht gelesen haben, diesen Vers aber kennt Orig. sehr gut, s. Tom. 20. §. 30. und Tom. 1. §. 40.; an welchen beyden Stellen er gar nicht geneigt ist, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶν ausschließlich auf das bloß Menschliche zu beziehen. Was aber den Augustin betrifft, so liest er die angezweifelte Stelle ausdrücklich, und construirt und erklärt Tract. 19. §. 16. so: Nolite mirari, quia dixi; dedit ei potestatem et judicium facere. Quia hora venit. Non addidit et nunc est, ergo horam quandam vult insinuare in fine saeculi. Dr. Schultheß meint außerdem, die angezweifelten Worte enthielten eine Tautologie, und schon dieß mache sie verdächtig. Aber tautologisch sind die Worte nur, wenn man sie falsch auslegt und den Fortschritt der Argumentation und die accommodative Seite derselben verkennt. Endlich werden besondere sprachliche und exeget. Verdachtsgründe hervorgehoben, nemlich daß V. 28. ὥρα ἐν ᾗ statt ὥρα ὅτε V. 25. stehe, daß ἀκούειν τῆς φωνῆς τινος für das bloße Hören, Vernehmen einer Stimme nicht Joh. sey, s. V. 25., daß ἀνάστασις nach Hellenist. und Hebr. Sprachgebrauche den Ungerechten nicht zukomme, daß ἐκπορεύεσθαι εἰς ἀνάστασιν eine unschickliche Rede sey, (nam qui πορεύεται jam ἀναστὰς esse debet,) daß τὰ ἀγαθὰ ποιεῖν unjohanneisch, und endlich, daß ἀναστ. ζωῆς nicht weiter vorkomme, nur ἀναστ. εἰς ζωὴν 2 Makk. 7, 14. Allein diese Bedenklichkeiten beruhen zum Theil auf einem zu engen Begriffe des Johanneischen Styles, als wenn dieser alle Varietät, (ὥρα ἐν ᾗ, und ὅτε) und Abbreviatur (ἀνάστασις

V. 28 und 29. Weil die Juden von der gegenwärtigen Todtenerweckung und dem damit verbundenen Gericht des Messias nichts wahrnahmen, und, da sie gerade dieser Messianischen Thätigkeit sich ungläubig widersetzten, auch nichts wahrnehmen konnten, so erscheint ihnen die ganze Rede Jesu V. 21—27. im höchsten Grade verwunderlich. Der Einwurf ist ihnen auf der Zunge, daß eine solche ἐξουσία unglaublich sey. Aber Jesus kommt ihnen zuvor. Aus dem Zusammenhange des Messian. Werkes zeigt er ihnen, daß ihm noch viel Größeres vom Vater übertragen sey, nicht bloß der Anfang des Erlösungswerkes, sondern auch der Schluß, die Vollendung. Dieß aber ist die allgemeine Todtenerweckung und das jüngste Gericht. Jesus geht hierauf nicht weiter ein. Er scheint vorauszusetzen, daß man diesen Theil des Messianischen Amtes allgemein anerkenne. So disputirt er ex concessis, und zwar a majori ad minus. Wenn Ihr, ist seine Meinung, jenen höchsten Vollendungsact des göttlichen Reiches dem Messias zuschreibt, wie könnt Ihr Euch wundern, daß dem Messias die Macht gegeben sey, zur Stiftung jenes Reiches die Empfänglichen von den Unempfänglichen scheidend, alles Lebensfähige zum Leben zu erwecken? —

Wenn μὴ θαυμάζετε sich auf das folgende ὅτι ἔρχεται u. s. w. als auf sein Object bezöge, so würde

---

ζωῆς für ἀνάστασις εἰς ζωήν) alles Tropische und Mahlerische (zu dem Tropischen rechne ich den Gebrauch des ἀκούειν τῆς φωνῆς V. 25., zu dem Mahlerischen, daß die Todtenerweckung als ein Allmähliches dargestellt wird, von der ersten Lebensregung des Hörens der erweckenden Stimme bis zu dem sich Aufrichten und Herausgehen aus den Gräbern und dem sich als völlig lebendig Darstellen,) ausschlösse, was gar nicht der Fall ist. Wenn Dr. Schultheß ausserdem voraussetzt, daß es nach der Schrift nur eine Auferstehung der Frommen gebe, so widerspricht dem entschieden Matth. 25, 41. und AG. 24, 15., wofern diese Stellen nicht auch interpolirt sind. Giebt es nach der Schrift ein allgemeines Gericht der Belohnung und Verdammniß, so muß es auch eine Auferstehung der Bösen geben.

nach Analogie von 3, 7. nicht τοῦτο dazwischen stehen. Durch τοῦτο bekommt μὴ θαυμάζετε seine bestimmte Beziehung auf das Vorhergehende, und der Satz ὅτι ἔρχεται wird Causalsatz zu μὴ θαυμάζετε. Daß ἀνάστασις ζωῆς so viel sey, als ἀνάστασις εἰς ζωὴν 2 Macc. 7, 14. und also ἀνάστ. κρίσεως eben so aufzulösen sey, ist bekannt [1]). Die Gegensätze ζωὴ und κρίσις entsprechen einander nicht unmittelbar, sondern nur, wenn man den Gedanken auf die parallele Stelle 3, 18., daß der Gläubige gar nicht ins Gericht kommt, und auf 5, 24., daß der Gläubige mit dem Momente des Glaubens in die ζωὴ αἰώνιος versetzt wird, zurückführt, so ist κρίσις so viel als κατάκρισις und ζωὴ das ewige Leben, die Seligkeit. Erst mit der ἀνάστασις kommt die ζωὴ der Gläubigen zu ihrer Vollendung und eben so die κρίσις der ungläubigen Welt.

Vers 30. sieht zunächst auf Vers 19, zugleich aber auf V. 27. zurück. Das Zubeweisende V. 19. οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν — wird hier als bewiesen kurz wiederholt. Dort heißt es allgemeiner οὐ δύναται ὁ υἱὸς —, hier, bestimmter auf die Person des Redenden hinweisend, οὐ δύναμαι ἐγὼ u. s. w. Nicht nach menschlicher Willkühr, sondern immer nur nach der Weisung und dem Willen des Vaters handelt der Messias. Da nun, was Jesus V. 27. gesagt hatte, den Juden besonders auffiel, so fügt er hinzu: So auch richte ich nicht nach eigenem Gutdünken, sondern, wie ich's höre vom Vater, καθὼς ἀκούω, κρίνω, also nach göttlicher Norm und Regel und darum untrüglich gerecht. — Der Auslegung, nach der καθὼς ἀκούω, κρίνω so viel seyn soll, als, „ich urtheile über die Menschen meiner Zeit nach dem, was ich von Jedem irgend mit Gewißheit erfahren kann, oder nach genauer Erkundigung u. s. w.

1) Vergl. über diese Art von brachylogischen Genitiven Winers Grammatik S. 158.

widerstrebt so Wort als Zusammenhang. Auch nach genauester Erkundigung bey Menschen ist die κρίσις, wenn sie nicht auf der göttlichen Regel beruhet, nicht immer gerecht. Ζητῶ τὸ θέλημα u. s. w. ist eine prägnante Formel, die auch ohne Hebraismus aus dem rein Griech. Gebrauch von ζητεῖν (nach etwas streben, trachten) erklärlich ist. Das Elliptische ist unverkennbar. Die volle Formel wäre ζητῶ ποιεῖν τὸ θέλημα. Vergl. 7, 18. 8, 50. Aehnlich wird das Hebr. בָּקַשׁ gebraucht [1]).

In Vers 31. reflectirt sich der Einwurf der Juden, den Jesus anticipirt. Grotius findet darin eine Anspielung auf eine sprüchwörtliche Rechtsregel [2]). Eben so richtig bemerkt Chrysostomus, es sey der Ausspruch Christi nicht ἁπλῶς, sondern πρὸς τὴν ἐκείνων ὑπόνοιαν zu verstehen. Ueber den scheinbaren Widerspruch zwischen dieser Stelle und Kap. 8, 14 f. zu d. St.

V. 32. Chrysostomus, Nonnus, Theophylakt und Euthymius, unter den Neueren Grotius und Beaufobre beziehen das ἄλλος V. 32. auf Johannes den Täufer V. 33. Diese Beziehung nennt Grotius die leichtere. Richtiger aber ist, mit Cyrill, Augustin und den meisten Neueren anzunehmen, der ἄλλος V. 32. sey ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ V. 37. So will es der Zusammenhang des Beweises. Vers 34., noch mehr das Präsens μαρτυρεῖ V. 32. im Gegensatz gegen das μεμαρτύρηκε V. 33., ferner die Analogie von 8, 18., und der Uebelstand, daß, wenn ἄλλος V. 32. Johannes der Täufer wäre, Jesus die Versicherung, daß das Zeugniß desselben wahr sey, unnöthigerweise zwey Mahl hinter einander gegeben haben würde, — dieß Alles zusammt begründet die Richtigkeit der Cyrillischen Auslegung.

1) S. Winer Lexicon manuale Hebraicum p. 149.

2) Graecorum est adagium οἰκοθεν μάρτυς, sagt Grotius, Romani dicunt, neminem idoneum esse testem in re sua.

V. 33. Ehe Jesus jenen ἄλλος näher bezeichnet, will er der Forderung seiner Gegner auch nach dem Maaß ihres irdischen Sinnes genügen. Wenn Ihr, meint er, durchaus das Zeugniß eines Andern, und zwar eines andern Menschen verlangt, so habt Ihr ein solches längst von Johannes dem T. empfangen. Ihm habt Ihr selber eine Zeitlang zugetraut, er werde Euch die Wahrheit sagen, und er hat sie Euch wirklich gesagt. Oder, würdet Ihr wohl damahls (nämlich 1, 19 ff.) zu ihm geschickt haben, wenn Ihr ihn nicht für glaubwürdig gehalten hättet? [1])

Die Redensart μαρτυρ. τῇ ἀληθείᾳ (vergl. Joh. 18, 37. 3 Joh. 3. 6.) entspricht der unsrigen, der Wahrheit Zeugniß geben, für die Wahrheit zeugen. Ganz ähnlich ist Act. 14, 3. Hebr. 10, 15. Daß ἀληθ. hier weder die Person [2]), noch die Lehre Christi an sich sey, leuchtet ein, aber es ist doch die bestimmte Wahrheit, der Messianität Jesu. Von dieser zeugte Johannes.

V. 34. Cyrill nimmt λαμβάνειν τὴν μαρτυρίαν hier, wie 3, 11. 32., in der Bedeutung von δέχεσθαι, das Zeugniß annehmen, gelten lassen. Darnach wäre der Sinn: Ich lasse in dieser Sache gar kein menschliches Zeugniß gelten. Aber dieß liegt nicht im Zusammenhange der Stelle. Jesus läßt das Zeugniß des Täufers wohl gelten, er bedarf desselben nur nicht in diesem Falle, — οὐχ ἀνθρωπίνης μαρτυρίας δέομαι, sagt Chrysostomus. — Unstreitig hat λαμβάνειν hier, wie V. 41. δόξαν παρὰ ἀνθρώπων οὐ λαμβάνω, mehr die rein activische Bedeutung des Nehmens, Erfassens, Erstrebens, als die passivische des Empfangens, des bloßen

1) So ergänzen die Rede Jesu auch Chrysostomus und Euthymius; der letztere sagt: οὐκ ἂν δὲ ἀπεστείλατε, εἰ μὴ ἀξιόπιστον αὐτὸν ἐγνώσκετε.

2) Cyrill erklärt nemlich: ἀλήθεια γὰρ ὁ Χριστός.

Aufnehmens. So erklärt sich leicht die ganze Structur des Satzes: ich suche, begehre von einem Menschen das Zeugniß nicht, (*τὴν μαρτυρίαν* dessen ich bedarf, oder welches ich meine). Man hat nicht nöthig, dabey auf den Hebr. Sprachgebrauch לָקַח zurückzugehen. Wenigstens sollte man nicht unbemerkt lassen, daß das Griechische Wort auch bey den Classikern in der zweifachen Sphäre des activischen Nehmens und passivischen Empfangens gebraucht wird [1]).

Allerdings, meint Jesus, hättet Ihr durch das Zeugniß des Johannes zur Anerkennung meiner Messiaswürde, und so zum Messian. Heile (*ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε*) gelangen können, wenn Ihr gewollt hättet, — und ich mache Euch ausdrücklich jetzt (*ἀλλὰ ταῦτα λέγω*) darauf aufmerksam; vielleicht, daß Ihr so für das Zeugniß jenes Andern, den ich meine, empfänglicher werdet. —

V. 35. Aber, obwohl jener ein hellleuchtender Zeuge der Wahrheit war, — wie leichtsinnig habt Ihr sein Zeugniß und sein Licht vergessen und verachtet! — Das *ἦν* deutet vielleicht an, daß die Wirksamkeit des Johannes damahls schon aufgehört hatte. Daß *ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων* auf den Eliascharakter des Täufers anspielt, und aus Sirach 48, 1. [2]) am besten erklärt werden kann, ist schon von Grotius richtig bemerkt worden. Man hat das *καίεσθαι* auf den heftigen, brennenden Eifer des Joh. bezogen, und sowohl in dem *λύχνος*, als in dem *φαίνων* wo nicht einen Tadel, doch wenigstens einen leisen Zug der Verkleinerung zu bemerken geglaubt [3]). Aber hier im Zusammenhange ist das Eine wie das Andere fremd, ja fast unschicklich, und die *λύχνοι*

1) S. Passows Handwörterb. u. d. W.

2) *Καὶ ἀνέστη Ἠλίας προφήτης ὡς πῦρ, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο.*

3) So z. B. Bengel: haec appellatio tenuis est ad Christum ipsum, — und dann ardens, vehementer et celeriter deflagrans, — dum arsit, luxit, non amplius.

καιόμενοι Luk. 12, 35. die λαμπάδες πυρὸς — καιόμεναι Apok. 4, 5. vergl. 21, 23. 8, 10., so wie der als λύχνος φαίνων ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ dargestellte λόγος προφητικὸς 2 Petri 1, 19. rechtfertigen die Bemerkung des Grotius, daß καίεσθαι hier nur den Grund des φαίνειν enthalte, und rathen von jeder emphatischen Deutung der Ausdrücke, die hier nur rhetorische Geltung haben, ab.

Ἠθελήσατε sagen Einige, stehe hier überflüssig: aber die von Kuinöl dafür beygebrachten Beispiele beweisen dieß nicht. Andere wollen es adverbialiter nehmen, mit nicht größerem Recht. Es liegt hier auf dem ἐθέλειν ein Accent, der weder das Eine, noch das Andere erlaubt. Gerade das wirft Jesus seinen Gegnern vor, daß sie selbst das Zeugniß des Täufers nicht anerkennen wollten. Sie wollten selbst nichts anderes, als sich eine Zeitlang an seinem brennenden und scheinenden Lichte ergötzen [1]), ohne allen Nutzen der Erleuchtung und Bekehrung. Wie es nur der Wille des Spieles und der knabenhaften Lust am Lichte war, was die Juden dem Johannes eine Zeitlang (πρὸς ὥραν wie Gal. 2, 5. und Philem. 15. s. Wetstein zu d. St.) geneigt machte, wie sie Anfangs haufenweise zu ihm hinausströmten, dann aber, als der ernste Sittenrichter wahrhaftige Buße und Glauben forderte, gleich Knaben, wenn sie des Spieles, das sich zum Ernste neigt, überdrüssig geworden, davon liefen, zeigt Matthäus 3, 7—12. Luk. 3, 3—20. deutlich genug [2]).

V. 36. Die verschiedenen Auslegungen der ἔργα V. 36. führt Kuinöl an. Am weitesten vom Wahren

1) Ἀγαλλιαθῆναι, wie nach den besten Zeugnissen gelesen werden muß, bezeichnet die ausgelassene, heftige Freude. Die Construction mit ἐν zur Bezeichnung des Objects der ἀγαλλίασις ist durch Ps. 69, 16. hinlänglich verbürgt. Vergl. auch 1 Petri 1, 5.

2) Vergl. Cyrills, der übrigens ἠθελήσατε auch streng nimmt, schöne Entwicklung dieses Zusammenhanges.

entfernt ist die Erklärung, daß unter den ἔργοις hier die Lehre Jesu, oder sein Lehramt, sein Beyspiel oder seine ganze Sittlichkeit zu verstehen sey. Denn abgesehen davon, daß, wie schon oben bemerkt, der allgemeine Sprachgebrauch, wie der besondere Johanneische dieser Auslegung widerspricht, will sich auch das ἃ ἔδωκέ μοι ὁ πατὴρ auf keine Weise dazu schicken, zumal, wenn man 17, 4. damit vergleicht. Diejenigen, welche die einzelnen Wunderwerke Jesu darunter verstehen, haben zwar den etwas zweydeutigen Gebrauch des Wortes ἔργον Joh. 14, 10. 20. 6, 30. für sich; gegen sich aber das ἵνα τελειώσω αὐτὰ vergl. 4, 34., was von den Wundern nicht gesagt werden kann, oder man müßte mit Olshausen eine bestimmte Summe von Wundern annehmen, welche von Christo zu vollbringen waren. Dieß scheint mir aber auf keine Weise schicklich. Nur der ganze Messian. Beruf kann als eine bestimmte Summe gedacht werden, welche Jesus zu vollenden hatte. Offenbar ist unter den ἔργοις nichts anderes zu verstehen, als das gesammte Messianische Werk in seinen einzelnen Aeußerungen, wozu die Wunder also auch gehören. Dieses Werk war erst mit dem Schluß des Lebens Jesu vollendet, war ein ihm aufgetragenes, das Werk seiner Sendung. Daher es 17, 4., welche Stelle der unsrigen das meiste Licht giebt, τὸ ἔργον im collectiven Sinne genannt wird. Nur so gefaßt enthält dieser Vers lauter schickliche Ausdrücke, und steht mit V. 19 ff. in einem klaren Zusammenhange. Jesus kehrt nemlich zu dem zurück, was er von Vers 19—27. von seiner gegenwärtigen Messianischen Wirksamkeit überhaupt gesagt hatte. Dazu gehörten allerdings auch die Wunder als Anregungen des höheren Lebens. Aber wollte Jesus die Wunder von den übrigen Gotteswerken unterscheiden als besondere Legitimationen für das mehr Innerliche seiner Wirksamkeit, warum drückt Johannes dieß nach seinem Sprachgebrauche nicht bestimmter aus durch σημεῖα?

Wer die Wunder aber nur als einzelne Erscheinungen höherer Kraft ansah und nicht die ganze Erscheinung Christi im Zusammenhange betrachtete, dem waren jene eben so bedeutungslos, als diese unbegreiflich. Die ganze Rede Jesu ist aber eben darauf gerichtet, seine Gegner auf den ganzen Zusammenhang der Gottesoffenbarungen in seiner Erscheinung und Wirksamkeit aufmerksam zu machen. Für diese Ansicht spricht nun auch auf das entschiedenste der folgende Vers.

V. 37. 38. *Καὶ ὁ πέμψας — περὶ ἐμοῦ.* Diese Worte werden von Augustin, Hilarius, Maldonatus, Grotius u. A. mit dem Vorhergehenden so verbunden, daß sie, was V. 36. gesagt ist, kürzer und deutlicher enthalten. Den Einwurf, daß das Präteritum dieß nicht erlaube, suchen diese Ausleger dadurch zu entkräften, daß sie dem *μεμαρτύρηκε* die Bedeutung des Präsens geben; ja Augustin las sogar *μαρτυρεῖ*, worin ihm Codex D, die beyden Syr. Uebersetzungen und die Itala beystimmen. Beyderley Auskunft wollen aber Andere nicht gelten lassen, und beziehen die besagten Worte auf das Folgende, weil darin von einem andern Zeugnisse Gottes, als V. 36., die Rede sey, und zwar von einem vergangenen. Was für ein Zeugniß hier gemeint sey, darüber weichen die sonst Einigen wieder sehr von einander ab. Ein Theil versteht darunter das Zeugniß Gottes durch die Propheten, so Cyrill, Theophylakt, Beda, Calvin, Coccejus, Vitringa, Kuinöl u. andere; ein anderer Theil, besondern Nachdruck auf das *αὐτὸς* legend, bezieht es auf das unmittelbare Zeugniß Gottes in der Taufe Jesu, so Chrysostomus, Euthymius unter den Aelteren, Lampe, Bengel, Paulus unter den Neueren. Jene stützen sich besonders auf V. 38., diese auf V. 37. — Welche Auslegung nun ist die richtige? — Beza, der sich zu denen hält, welche das strenge Präteritum nicht wollen fahren lassen, meint, wenn man die Zeugnisse Gottes im A. T.

in der Taufe und in der Verklärung Jeſu alle hier zuſammenfaſſe, ſo werde der volle Sinn der Worte Jeſu am beſten getroffen. Dieſe Ausgleichung aber wird ſich wohl Niemand leicht gefallen laſſen, er mag zu einer Parthey gehören, zu welcher er wolle. — Ich trage kein Bedenken, mich für die Auslegung Auguſtins zu entſcheiden. Denn, wäre die entgegengeſetzte Meinung, in welcher Form man auch will, die richtige, ſo wäre nicht zu begreifen, wie Jeſus, da er V. 36. das Manifeſtirende des göttlichen Zeugniſſes ſo beſtimmt angegeben hat, hier die nähere Beſtimmung deſſelben zuerſt gänzlich ausgelaſſen, dann aber entweder V. 37. oder V. 38. nur negativ angedeutet haben ſollte, was er gewollt. Nur, wenn die bezeichneten Worte als das deutlicher beſtimmte Reſultat aus V. 36. gefaßt werden, iſt der Zuſammenhang der Rede klar und leicht. Da nämlich V. 36. der Gedanke, daß Gott ſelber in den Werken Jeſu für dieſen zeuge, obwohl in den Worten ἃ ἔδωκέ μοι ὁ πατὴρ angedeutet, etwas zurücktritt, und durch das ἐγὼ ποιῶ etwas verdunkelt wird, hierauf aber alles ankommt, ſo hebt Jeſus eben dieß V. 37. noch beſonders hervor. Daß er nun ſagt μεμαρτύρηκε, und nicht μαρτυρεῖ, (welche Leſeart bloß exegetiſch iſt, und aus einer richtigen Beziehung dieſes Verſes auf V. 32. entſtanden ſeyn kann,) dieß hätte bey Kennern des Johanneiſchen Sprachgebrauchs nie Anſtoß finden ſollen; denn nicht nur hier, ſondern auch 20, 29. und 5, 45. ſteht das Perfectum, nicht für das Präſens, ſondern ganz richtig zur Bezeichnung einer aus der Vergangenheit in die Gegenwart herüberreichenden, fortdauernden Handlung. Die einzige Schwierigkeit, die hier noch bleibt, daß nämlich bey dem οὔτε φωνὴν die adverſative Partikel fehlt, hebt ſich dadurch, daß dergleichen im lebhaften Geſpräch eben ſo leicht ausgelaſſen, als ergänzt zu werden pflegt. — Der Beziehung dieſer Stelle auf die Taufe Jeſu widerſpricht Semler mit Recht, indem

er bemerkt, non interfuerunt homines, qui audierint, praeter Joannem bapt. [1]). Von einer andern Seite her widerſprach ihr eben ſo richtig Maldonatus, indem er auf das πώποτε hinwies. Diejenigen aber, welche V. 37., wegen ſeines Zuſammenhanges mit V. 38., auf die Zeugniſſe Gottes im alten Bunde beziehen, wiſſen ſich zwar wegen des οὔτε — οὔτε ziemlich geſchickt aus der Verlegenheit zu ziehen, indem ſie dieſe Worte ſymboliſch von den Theophanien im A. T. deuten: aber wie wollen ſie den zweifachen Einwurf heben, erſtlich, daß hier offenbar die gegenwärtigen Juden angeredet werden, denen Jeſus billiger Weiſe nicht zum Vorwurf machen konnte, was hier nach jener Auslegung, und zweytens, daß nicht einzuſehen iſt, warum Jeſus von dem Zeugniß ſeiner Werke nicht ausdrücklich ſagt αὐτὸς ὁ πατὴρ, von den altteſtam. Gotteszeugniſſen aber ſpricht, als wären ſie unmittelbarer, als die durch ihn?

Nach der Auguſtiniſchen Erklärungsweiſe iſt es nicht ſchwer, den Sinn und Zuſammenhang der ganzen Stelle richtig zu entwickeln. Dem Zeugniſſe Gottes durch die Werke Jeſu glauben kann nur, wer die Offenbarungen Gottes in der Natur, der innern, wie der äußern, ſo wie in dem Worte Gottes, in der heil. Schrift V. 38. 39. annimmt, und die darauf ſich gründende Erkenntniß und Liebe des himmliſchen Vaters feſthält. Das Eine, wie das Andere aber thaten die Juden, die mit Jeſu ſtritten, nicht. Ihre Schuld alſo, nicht Schuld des Zeugniſſes Gottes in Chriſto war es, daß ſie demſelben nicht glaub-

1) Dr. Paulus ſucht dieſe Beziehung vorzüglich dadurch zu halten, daß er οὔτε u. ſ. w. als Vorderſatz und V. 38. als Nachſatz conſtituirt, und jenes als Antwort auf den Einwurf der Juden, daß ſie ein unmittelbares Zeugniß Gottes über ihn nicht erhalten hätten, ſo überſetzt: Freilich habt Ihr keins erhalten, denn dergleichen erhalten nur Freunde der göttlichen Lehre. — Aber auch ſo iſt Semlers Einwurf gegen dieſe Auslegung immer noch gültig, ja faſt noch mehr.

ten. Jenes erſtere nun drückt Jeſus ſo aus: οὔτε φωνὴν, u. ſ. w., offenbar ſymboliſche Ausdrücke, ähnlich dem V. 25. gebrauchten, vergl. 1, 18. 3, 52. 5 Moſe 18, 15. 2 Moſe 20, 19. Dem Auge und Ohre offenbaret ſich Gott in der Natur und in der Geſchichte; ſeine Stimme kann vernommen, ſeine Geſtalt geſchauet werden von den göttlich Geſinnten, aber das Geiſtige nur geiſtig. Die Anſpielung auf die Theophanien und prophetiſchen Geſichte im A. T. iſt augenſcheinlich. Jeſaias aber und Jeremias und andere, die die φωνὴ Gottes vernahmen und weiſſagten, Ezechiel und Daniel u. a., welche das εἶδος Jehovas ſchaueten, ſahen und hörten ſie etwa mit leiblichen Augen und Ohren Gottes leibliche Geſtalt und Stimme? — So faßten die Stelle, zum Theil ganz wie wir, Melanchthon [1]), Calvin, Grotius, zum Theil etwas anders, Lampe, Semler, Beza; alle dieſe aber nehmen die Worte als einen Vorwurf, nicht als eine belehrende Sentenz darüber, daß Gott ein Geiſt ſey, womit Jeſus hier etwas ſehr Ungehöriges geſagt haben würde [2]). — Die Juden hatten das Wort Gottes, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, d. h. die beſondere Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift, gleichſam dem Exponenten aller andern Offenbarung, ſie rühmten ſich ihrer, aber ſie beſaßen ſie nicht als etwas Innerliches und Bleibendes. Sonſt hätten ſie, der Schrift gehorſam, demjenigen glauben müſſen, den Gott, den Verheiſſungen und Weiſſagungen gemäß geſandt hatte. Dieß und nichts anders ſagt V. 38. Und es iſt dabey nichts weiter zu bemerken, als erſtlich, daß das καὶ im Anfange dieſes Verſes weder adverſativ, noch aitiologiſch iſt, ſondern copulativ, aber nach dem logiſchen

1) Audire vocem Dei, cernere Deum, est agnoscere et audire spiritu, id est, percipere vocem in corde et vivificari per eam. Phil. Mel. Annot. Ed. Francof. 1542. p. 40.

2) Gegen Bretſchneiders (Probabilia u. ſ. w. Seite 54.): haec Evangelista e sententia Alexandrinorum scripsisse videtur, qui Deum intelligibilem esse sensibus negarent.

Verhältnisse der Sätze vielleicht so zu nehmen ist, daß es entweder durch und auch, oder und sogar näher zu bestimmen ist; sodann zweytens, daß das ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν, ein Lieblingsausdruck des Johannes, (1 Joh. 3, 15.), so wie das μένειν ἐν (1 Joh. 2, 14. 24.) das Inwohnen, den innern festen Besitz im Gegensatz gegen den bloß äußeren, das Inwendiglernen im Gegensatz gegen das Jüdische Auswendiglernen der Schrift nachdrucksvoll bezeichnet.

V. 39. 40. Es entsteht die Frage, ob ἐρευνᾶτε V. 39. als Indicativ, oder Imperativ zu nehmen sey? — Erasmus sagte in seinen Anmerkungen, man könne das eine so gut, als das andere. In seiner Paraphrase aber zog er den Indicativ vor. Er folgte darin dem Cyrill von Alexandrien, welchem unter den Neueren Beza, Piscator, Casaubonus, Vitringa, Lampe, Heumann, Bengel und Semler und viele andere beystimmen. Aber schon Chrysostomus, Theophylakt, Euthymius, Augustin, in der neueren Zeit, Melanchthon, Calvin, Coccejus, Wetstein, Paulus und viele andere fassen den Satz imperativisch. Einige von diesen sagen, ἐρευνᾶν, welches mehr sey, als ἀναγινώσκειν, enthalte ein zu großes Lob für die Juden, wenn man den Satz indicativisch nehme; auch werde ja dieser Ansicht, sagen sie, durch V. 38. widersprochen. Andere fürchten, daß durch die entgegengesetzte Construktionsweise nicht nur eine Hauptstelle für die Anempfehlung der heil. Schriftforschung verloren gehe, sondern sogar eine dagegen, freylich nur scheinbar, genommen werden. Andere endlich meinen, das Fehlen des ὑμεῖς deute nach Johann. Sprachgebrauch den Imperativ an. Nur der letztere Grund ist werth, daß man seine Schwäche durch Hinweisung auf Joh. 7, 34. 14, 28. 1 Thess. 2, 9. darthue. Was schon Lampe für Cyrills Erklärung anführte, daß sie in dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden V. 40. ge-

gründet ſey, und durch das ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε u. ſ. w. ſogar nothwendig gemacht werde, möchte von den Gegnern ſchwerlich widerlegt werden können. — Es hat nie ein ſchriftforſchenderes Volk gegeben, als die Juden ſchon damahls. Ihre ganze Religion beruhete auf Schriftforſchung. Wie ſehr ſie meinten, durch das Studium der Schrift des ewigen Lebens theilhaftig zu werden, bezeugt ſchon Jeſus Sirach 24, 32 ff. [1]) Aber, wie es bey den Schriftreligionen leicht zu geſchehen pflegt, der Buchſtabe überwältigt den Geiſt und das gelehrte Intereſſe des bloßen Wiſſens das innere praktiſche Leben, ſo war es auch damahls. Das δοκεῖτε hier tadelnd zu nehmen, dazu iſt kein Grund vorhanden, weder im Worte ſelber, noch im Zuſammenhange. Jeſus giebt zu, daß das Forſchen in der heil. Schrift zum ewigen Leben führe, aber nur, wenn ſie mit lebendigem Geiſt und Sinn für den Inhalt und Zuſammenhang der göttlichen Offenbarungen, und in Beziehung auf ihn, den Vollender aller Offenbarung, den Meſſias, von dem ſie zeuge, erforſcht werde. So iſt alſo das καὶ V. 40. zwar adverſativ, V. 39. aber conceſſiv. Werden beyde Sätze periodiſch zuſammengedacht, ſo wird das erſte καὶ V. 39. obgleich, das zweyte V. 40. aber. Ueber ἐλθεῖν πρὸς ſiehe die erklärende Parallele 6, 35., es iſt eine ſymboliſche Bezeichnung des Glaubens. Da die Schrift auf Chriſtum hinwies, ſo mußten die Juden zu Chriſto kommen, wenn ſie in der Schrift mit geſundem und reinem Sinne forſchten. So wollten ſie alſo nicht. Warum aber nicht? V. 42. giebt die Antwort. Es fehlte ihnen die reine Liebe zu

1) S. Schoettgen Horae zu d. St. Die rabbiniſchen Ausſprüche darüber: Pirke Aboth 2, 7. Qui multus est in studio legis, is vitam sibi multiplicabit. — Qui acquirit sibi verba legis, is acquirit sibi vitam aeternam, und 5, 22. Filius Baghag dixit: versa eam et versa eam (scripturam), omnia in ea sunt הכל בה.

Gott, und somit auch die Einfalt und Demuth des Herzens, worauf aller wahre Glaube beruhet.

V. 41 und 42. Der Uebergang von V. 40. zu V. 41. und die Beziehung des letzteren Verses sind dunkel. Beachtet man die Parallele zwischen V. 41. und V. 34., so könnte man glauben, Jesus wolle, nachdem er von V. 36. an das ehrende Zeugniß seines Vaters erörtert hat, eben mit der Erklärung schließen, von der er ausgegangen war, daß er so wenig der δόξα als der μαρτυρία παρὰ ἀνθρώπου bedürfe. Allein als Schluß würde der Satz bestimmter durch ein οὖν oder dergleichen markirt seyn. Auch ist die Vertauschung der Begriffe δόξα und μαρτυρία durch das Vorhergehende nicht gehörig motivirt. — Richtiger scheint mir, wenn man davon ausgehet, daß Christus V. 44. seinen Gegnern vorwirft, was er hier von sich ablehnt, und was er dort an ihnen vermißt, hier von sich prädiciren will, nemlich das ζητεῖν τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ. Wenn man nun beachtet, daß die dringende Aufforderung, an ihn zu glauben, leicht den Schein haben konnte, als sey ihm nur alles an der Ehre gelegen, von den Menschen anerkannt zu werden, so scheint sich V. 41. an V. 40. so anzuschliessen: Wähnet ja nicht, daß, indem ich aus reinem Interesse an Eurem Heile Euch so dringend auffordere, an mich zu glauben, mir nur darum zu thun sey, von den Menschen geehrt zu werden, vergl. 8, 50 ff. V. 42. scheint sich nun so anzuschliessen: Nicht um Ehre bey den Menschen ist's mir zu thun, sondern nur um der Menschen Heil und Rettung. Dieses (τὴν ζωὴν) biete ich Euch an. Aber leider, wie ich wohl sehe, vergebens; denn die Liebe zu Gott besitzt Ihr so wenig, als die Erkenntniß Gottes. So kehrt Jesus durch das ἀλλὰ zu V. 40. zurück. Δόξαν λαμβάνειν ist mit δόξαν ζητεῖν V. 44. synonym, und λαμβ. hier zu nehmen, wie V. 34.

V. 43. Hätten die Juden wahrhaftige Liebe und somit wahre Erkenntniß Gottes gehabt, so würden sie den, der im Namen Gottes kam, gemäß den alttestam Weissagungen, gern aufgenommen und an ihn geglaubt haben [1]). Was nun Jesus in Beziehung auf ihren Mangel an Liebe und Erkenntniß Gottes den Juden vorhersagt, daß sie ein Spiel falscher Messiasse (denn davon und nicht, wie Aeltere und Neuere meinen, vom Antichrist ist das collective ἄλλος zu verstehen) seyn würden, das traf bald nach der Verwerfung des wahren Christus wörtlich ein [2]). Seltsame Verwirrung und Verblendung! Denjenigen, der im Namen des Vaters kam, verwarf sein Volk. Kein λόγον, kein σημεῖον reichte hin, die Zweifelsüchtigen davon zu überzeugen, daß er nicht in seinem eigenen Namen erscheine und sie täusche. Und bald darnach nehmen sie Jeden auf, der sich willkührlich zum Messias aufwarf. So ist die Folge der lieblosen Verkennung der Wahrheit die Täuschung, die Lüge! —

Ueber Vers 44. sagt Bengel, das Unperiodische καὶ — οὐ ζητεῖτε hange ab von dem in λαμβάνοντες versteckten οἵ. Diese Nachlässigkeit der Construction ist im Joh. so wenig auffallend, und selbst bey Classikern nicht ungewöhnlich [3]), daß mit Chrysostomus und Andern ζητοῦντες zu lesen nicht nöthig ist.

Nicht das ehrsüchtige Treiben der gelehrten Schulen unter den Juden insbesondere, sondern den eitlen Ehrgeiz, der immer nahe an Menschenfurcht gränzt, und die fleischliche Ruhmsucht seiner Gegner überhaupt bezeichnet hier Jesus, vergl.

1) Vergl. Ps. 118, 26. Matth. 21, 9. 23, 39. Joh. 12, 13. Alle Propheten kamen im Namen Gottes, seinen Willen, Befehl und Wort auszurichten. Der Messias war aber vorzugsweise der Gelobte, der da kommt im Namen des Herrn! —

2) Bengel zählt nach Schudts Jüdisch. Merkwürdigkeiten seit der Zeit Christi 64 falsche Messiasse, wodurch die Juden sich berücken liessen.

3) S. Winers Grammat. S. 416.

12, 43. Das Verhältniß war dieses: der Glaube an Christum forderte eine Unterordnung unter ihn. Eine solche wollte sich das hochmüthige Gelehrten- und Priestervolk von dem unscheinbaren Manne aus Galiläa nicht gefallen lassen, vergl. 7, 15. 49 ff. Machte in dieser ehrgeizigen Genossenschaft einer, wie Nikodemus, nur Miene, gerecht und billig gegen Christus zu seyn, gleich drohete ihm Zorn und Verachtung der Uebrigen. Unter solchen Verhältnissen gehörte die ganze Kraft der unbefangenen Wahrheitsliebe und der reinen Gesinnung, um Gottes willen Verachtung und Schmach der Menschen zu erdulden, dazu, um sich zum Glauben an Christum zu entschliessen. Aber gerade dadurch, daß das Evangelium zu allen Zeiten jene Selbstverleugnung fordert, ist es die allein wahre Religion. Das μόνος θεός pflegt man auf die Einheit Gottes im Gegensatz entweder gegen die vieltheiligen Schulen, oder gegen die Götter zu beziehen. Aber das Eine wie das Andere ist hier unstatthaft. Richtiger ist, μόνος hier, wie Matth. 4, 4. 10., adverbialiter aufzulösen, und es auf den Gegensatz zwischen der δόξα, wie sie nur Gott (non alius) verleihet, und der menschlichen δόξα zu beziehen [1]). Diese δόξα παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ ist die allein wahre, die ἀληθινή.

V. 45. Die erste Hälfte dieses Verses fragend zu lesen, wie Einige vorschlagen, dazu ist kein hinreichender Grund. Die Beziehung von μὴ δοκεῖτε, ὅτι, hat große Schwierigkeiten. Am natürlichsten denkt man sich den Zusammenhang so, daß die Gegner durch die letzten Worte des Herrn sich zwar getroffen fühlten, aber, da sie Jesum nicht für den Messias hielten, oder wie Andere meinen, von dem Messias nur Trost, Erlösung und Für-

1) Richtig Lampe: Μόνος hic potest capi vel in relatione ad Deum, vel in relatione ad honorem. Er zieht die letztere Relation vor: Designatur honor, qui solum, id est non nisi a Deo est. Vergl. Wahl Clavis Tom. 2. p. 111.

bitte erwarteten, ihn sich nicht als Ankläger wollten gefallen lassen. Entweder nun will Jesus sagen: Ich verklage Euch nicht, vielmehr will ich Euch nur retten und erlösen, aber freylich nur, wenn Ihr mir Glauben schenkt; oder wie Semler vorschlägt und besser scheint: Ich habe nicht nöthig, Euch anzuklagen; schon Moses, auf welchen Ihr alle Eure Hoffnung setzet, klaget Euch an wegen Eures Unglaubens. *Κατηγορήσω* weiset allerdings auf ein zukünftiges Gericht hin; wäre nun zwischen diesen Worten und V. 22. und 27., so wie andern Aussprüchen Jesu wirklich der Schein eines Widerspruchs, so hätten die Ausleger, welche den negativen Satz nur secundum quid verstehen wollen, Recht. Der Schein des Widerspruchs aber verschwindet, wenn man bedenkt, daß Jesus hier von einem förmlichen Anklagen spricht, was zu seinem richterlichen Amte nicht gehörte. Wenn nun Jesus sagt, Moses werde die Juden bey dem Vater verklagen, so ist das nicht nach spätern Rabbinischen Aussagen sehr entfernt ähnlichen Inhalts zu verstehen, sondern so, daß Moses, als Gesetzgeber, gleichsam als die Person des Gesetzes, wie er die Beobachtung desselben verlange, so auch die Uebertretung ahnden und rügen werde vor Gott. Für diese Ansicht spricht der folgende Vers, und der Spruch Pauli Röm. 2, 12. Das Treffende in den Worten Jesu wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß die Juden Moses (sein Gesetz) zum Ankläger Jesu machen wollten und nun das Blatt sich wendete. Es heißt: *εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε.* Ueber das Perfectum s. V. 37. Von jeher hatten sie auf Moses, als ihren *δημαγωγὸν καὶ προστάτην καὶ μεσίτην τὰ πρὸς θεὸν*, wie Euthymius sagt, ihre Hoffnung gesetzt und thaten es noch. Dr. Paulus meint, es sey hier die Rede von den Jüdischen Erwartungen der Wiederkehr Mosis zur Inau-

1) Ueber die Synonymie und Verschiedenheit der Formeln *ἐλπίζειν εἴς τινα* und *ἐν τινι* s. Wahl Clavis Tom. 1. p. 486.

guration des neuen Reiches. Aber V. 46. ſtimmt nicht zu dieſer Auslegung. Es iſt möglich, daß die ſpäteren Jüdiſchen Vorſtellungen in den Rabbinen von der Interceſſion des Moſes und ſeiner Freundſchaft für Iſrael [1]) hier zum Theil zum Grunde liegen. Aber vielleicht bemerkt Lampe richtig, es ſey hier nur die Rede von dem Vertrauen der Juden auf die ſeligmachende Kraft des Moſaiſchen Geſetzes, und von der Hoffnung, daß ſie durch die Mittlerſchaft des Geſetzes, alſo des Moſes, von Gott Gnade finden würden. Man ſehe Sirach 45, 1 ff. 24, 23 ff. Baruch 3, 10—4, 1. Da nun ihre Hoffnung auf Moſes mit ihrem Stolz auf ihre Strenge in der äußeren Geſetzesbeobachtung genau zuſammenhing, ſo deckt ſich, da Jeſus ſie V. 46. auf das höchſte und letzte Ziel der Moſaiſchen Oekonomie, was ſie ja anerkannten, hinweiſet, um ſo mehr auf, in welcher Verworrenheit die Gegner Jeſu ſich befanden, daß ſie, indem ſie ſich für ihren Unglauben auf Moſes beriefen, des Geſetzgebers Zorn und Anklage ſelber gegen ſich aufforderten. Man vergleiche V. 39. und 9, 28. 29.

Das *περὶ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν* V. 46. gilt im engſten Sinne nur von 5 Moſ. 18, 15. Im weiteren Sinne gehören dazu auch die Verheißungen in der Geneſis.

Vers 47. ſteht *γράμματα* und *ῥήματα* allerdings einander gegenüber. Richtig Euthymius: *Εἰ ταῖς ἐκείνου συγγραφαῖς ἀπιστεῖτε, ὃν διαφερόντως τιμᾶν καὶ εὐφημεῖν κομπάζετε, πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασι πιστεύσετε, ὃν διαφερόντως ἀτιμάζετε καὶ βλασφημεῖτε;* So verkehrt war das Geſchlecht jener Zeit, daß es lieber ſchriftgelehrt als gottgelehrt ſeyn wollte, und den Buchſtaben der Schrift höher achtete, als das lebendige Wort des Sohnes Gottes!

1) S. Lampe z. d. St.

[illegible] nach unsrer Darstellung mit einer ver- [illegible] Frage. Er erwartet in dem Augenblick [illegible] Besserung, keinen Glauben. Er wollte ihnen jetzt [illegible] Quelle ihres Unglaubens aufdecken, und durch [illegible] des Bewußtseyns von sittlicher und geistiger Verwirrung Buße und Glauben vorbereiten. Ueberhaupt [illegible] zu bemerken, daß ein Theil der Streitreden Jesu den Zweck hat, den Gegnern zu zeigen, daß ihr Standpunct von dem seinigen durchaus verschieden sey, und daß eher an keine gegenseitige Annäherung zu denken sey, als bis sie ihren Standpunct gänzlich aufgegeben hätten.

Fünfter Abschnitt.

6, 1—71.

Auch hier dient die Erzählung V. 1—24. der Rede Jesu von Vers 25. an nur als historische Grundlage und Einleitung.

Johannes erzählt die wunderbare Speisung und das Wandeln auf dem See so kurz und fast eilig, daß es scheint, als habe er seinen Lesern die bekannten Geschichten, worauf sich das Gespräch V. 25 ff. bezieht, nur ins Gedächtniß rufen und von Neuem recht anschaulich machen wollen. Um so erwünschter sind uns die zum Theil sehr ausführlichen Parallelen Matth. 14, 13—36. Mark. 6, 30—56. Luk. 9, 10—17 [1]). Ohne sie bliebe vieles in der Erzählung des Johannes unverständlich. — Aus der theilweisen Uebereinstimmung und Abweichung des kürzeren Johannes zu schließen, derselbe habe die drey ersten Evangelien, oder eins von denselben ergänzen und berichtigen wollen, verbietet das Verhältniß der Erzählung von V. 1—24. zu der darauf mitgetheilten Unterredung Jesu, um deren Willen allein jene hier steht; auch fehlt die Ergänzungs- und Berichtigungsform gänzlich.

1) Matth. 15, 32—39. Mark. 8, 1—10., offenbar nur eine unvollkommnere Darstellung derselben Geschichte, kann als Parallele vom zweyten Range gelten, und zur Ergänzung des Zusammenhanges dienen.

war nicht hinreichend, da es im nördlichen Galiläa noch einen See gab, Namens Merom.

Nach V. 2. scheint es, daß mehrere wunderbare Heilungen in der Gegend von Tiberias kurz vorhergegangen waren. V. 3. zeigt εἰς τὸ ὄρος an, daß ein bestimmter Berg bey Bethsaida gemeint ist, aber da Joh. ihn nicht nennt, war es kein besonders namhafter. Jesus suchte oft in Berggegenden die Einsamkeit.

V. 4. s. zu 5, 1. Aus der Nähe des Osterfestes erklärt sich, daß gerade Volkshaufen im Lande umherziehen.

Daß Jesus nach V. 5., als er die Augen aufhob und viel Volkes auf sich zukommen sah, ohne weiteres gleich an die Speisung desselben gedacht haben soll, fällt zu sehr auf, als daß man nicht die Erzählung der drey ersten Evangelisten als willkommene Ergänzung annehmen sollte. Erst, nachdem er zum Volke vom Himmelreiche geredet, die Kranken geheilt hatte, und es darüber Abend geworden war, machte er Anstalt, die Leute zu speisen. Ein neuerer Ausleger aber hält die Bemerkung des Joh. V. 5. für eine Berichtigung der drey andern Evangelisten. Jesus habe, sagt er, gleich beym Herankommen der Menge darauf gesonnen, für sie wo möglich einen erkauften Speisevorrath bereit zu halten; als ein kluger und weiser Mann habe er durch diese Vorsicht zeigen wollen, daß er auch zahlreiche Zusammenkünfte zu sich zu erleichtern suche; späterhin erst habe er wirklich Anstalt zur Speisung gemacht [1]). Ich würde, abgesehen davon, daß diese Ansicht mit der von jenem Ausleger vorgeschlagenen Erklärung des Wunders zusammenhängt, derselben meinen Beyfall geben, hielten mich nicht das gänzliche Schweigen der Evangelisten von einem solchen Zwecke und die Analogie der Geschichte Jesu, der, so oft das Volk sich zu ihm drängt, immer zunächst nur auf die

1) S. Paulus Commentar zum Johannes. S. 310. 311.

Speisung des Geistes und Herzens bedacht war, davon zurück. Auch scheint jetzt Jesus schon in der Periode seiner Wirksamkeit zu stehen, in welcher er den Andrang der Volkshaufen lieber erschwerte, als erleichterte. Die Abweichung des Johannes liegt, wie mir scheint, nur in der Abkürzung der Erzählung, welche die Belehrung des Volkes (Luk. 9, 11.) vor der Speisung ausläßt, um desto mehr Raum für die Mittheilung der ungleich wichtigeren Unterredung Jesu mit dem gesättigten Volke am folgenden Tage zu gewinnen. Die prüfende Frage Jesu V. 5., und die verlegene Antwort des Philippus V. 6. stellt man wohl am besten hinter Matth. 14, 16. (Mark. 6, 37. [1]) Luk. 9, 13.) Warum Jesus gerade den Philippus frage? Bengels Vermuthung: Fortasse Ph. rem alimentariam curabat inter discipulos, scheint zu genügen.

Die Bemerkung des Johannes V. 6. erklärt sich in der zweyten Hälfte (*αὐτὸς γὰρ ἤδει, τί ἔμελλε ποιεῖν*) aus den analogen Stellen, 2, 24. 25. 1, 49. Es gehört zum Charakter der Darstellung des Joh., daß Christus nie rathlos erscheint. Wenn es heißt, Jesus wollte den Philippus auf die Probe stellen [2]), so gehört dieß zur Pädagogie des Erlösers, der solche Gelegenheiten benutzte, um seine Jünger zum Glauben und Vertrauen zu sich zu erziehen. Aus 14, 8. 9. sieht man, daß Philippus am Aeußeren hielt, und zum Glauben eben nicht schnell war.

V. 7. 200 Denarien sind nach den neueren Berechnungen [3]) etwa 80 Guld. rhein. oder 40 Thaler und etwas darüber. Die Hauptsache ist aber hier, dem Philippus zu glauben, daß die Summe nicht hinreichte, um die Volksmenge von den dafür gekauften Broten zu sät-

1) Nicht zu übersehen ist, daß Markus bey aller Abhängigkeit von Matthäus V. 37. von *καὶ λέγουσιν αὐτῷ* an dem Lukas sich nähert, und die Notiz mit den 200 Denarien allein mit Johannes gemein hat.
2) Theodor. Mopsv. *πειράζων αὐτὸν, ἀντὶ τοῦ δοκιμάζων.*
3) S. Winers bibl. Realwörterb. S. 312.

lassen, daß das εὐλογεῖν sich mehr auf die äußere Form der בְּרָכָה bezieht, das εὐχαριστεῖν mehr den Inhalt der Gebete ausdrückt. Die Tischgebete der Juden vor und nach dem Essen fangen mit בָּרוּךְ an, sind aber alle Dankgebete [1]). Christus sprach nach der Sitte das Dankgebet, als der austheilende Hausvater.

Daß durch ὅσον ἤθελον das Wunderbare im Sinne des Schriftstellers erhöhet werden soll, geht aus dem folgenden ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν deutlich hervor.

V. 12. Die hausväterliche Stellung des Erlösers zeigt sich auch in dem haushälterischen Gebote, die übrigen Brocken zu sammeln, ἵνα μή τι ἀπόληται. Man sieht hieraus, daß Christus nicht erst durch das Sammeln der Brocken die Jünger von dem geschehenen Wunder überzeugen will.

V. 13. wird nach der gewöhnlichen Erklärung und Construction der Worte für die Spitze des Wunderbaren in dieser Erzählung gehalten. Dagegen behauptet ein neuerer Ausleger [2]), dieser Vers sey besonders dazu geeignet, den natürlichen Hergang der Sache entdecken zu helfen, man dürfe nur die Worte καὶ ἐγέμισαν bis κριθίνων in Parentheſe einschließen, καὶ für γὰρ, den Aorist ἐγέμισαν für das Plusquamperfectum nehmen, und das Ganze etwa so übersetzen: Sie sammelten, (denn gefüllt hatten sie 12 Körbe von Brotstücken von den Gerstenbroten,) was für die, welche nun gegessen hatten, ein Ueberfluß gewesen war [3]). Diese Erklärung aber und Construction

1) S. Buxtorf. synag. Jud. Cap. 12.
2) Paulus in s. Comment. S. 312 ff.
3) Um diese Auslegung ganz zu verstehen, muß man wissen, daß sie auf der Voraussetzung beruhet, die Volksmenge sey nicht sowohl von dem was ihr Jesus dargereicht, als vielmehr von dem gesättigt worden, was Viele im Volke, vorher nur auf ihre eigene Sättigung von ihrem mitgebrachten Vorrath bedacht, jetzt durch das Beyspiel des gastfreyen Jesus beschämt und gerührt aus ihren Reisekörben zum allgemeinen Gebrauch hergegeben hätten; die Essenden hätten theils aus Discretion, theils

läßt ſich auf keine Weiſe rechtfertigen. Denn, wenn es auch wahr wäre, daß, wie man ſagt, Johannes gern Parentheſen mache, und dabey nachläſſig ſchreibe, ſo enthält doch weder der hiſtoriſche Zuſammenhang, noch die grammatiſche Form des Verſes irgend ein Merkmal oder einen Anlaß zur Parentheſe. Es iſt wahr, daß die Aoriſten bey den Claſſikern wie bey den neuteſtam. Schriftſtellern zuweilen plusquamperfectiviſch gebraucht werden: aber ſo lange kein zwingender, im Context klar vorliegender Grund da iſt, καὶ für γὰρ, und den Aoriſt für das Plusquamperfectum zu nehmen, darf es nicht geſchehen. Daß man von zwey einander ſo zuſammengefügten Aoriſten, wie hier, den zweyten beliebig für das Plusquamperfectum nehmen könne, iſt ohne Beyſpiel und ohne Analogie ſowohl in der neuteſt. als in der claſſiſchen Gräcität. Dazu kommt, daß ἃ ἐπερίσσευσε τοῖς βεβρωκόσιν nicht überſetzt werden kann, was für die, welche nun geeſſen hatten, ein Ueberfluß geweſen war, ſondern nur ſo: welche (κλάσματα περισσεύσαντα V. 12.) übrigblieben denen, welche geſpeiſt hatten. Denn ἐπερίσσευσε als Plusquamperfectum zu nehmen, iſt eben ſo wenig thunlich, als ἐγέμισαν. Περισσεύειν aber, was V. 12. offenbar die Bedeutung des Uebrigbleibens hat, kann hier nicht durch Ueberfluß überſetzt werden. Allerdings hat περισσεύειν auch im N. T. die Bedeutung des Ueberflüſſigſeyns und namentlich heißt Luk. 12, 15. περισσεύει μοί τι echt claſſiſch, ich habe an etwas Ueberfluß, aber die Bedeutung des Uebrig-

vor lauter Freude über den gaſtfreundlichen und für alles ſorgſamen Propheten, die 12 Körbe Jeſu ſehr geſchont; ſo erkläre ſich, wie die Apoſtel noch Uebriggebliebenes hätten ſammeln können: wie viel dieß aber geweſen, ſage weder Joh., noch die drey erſten Evangeliſten, denn auch ſie ſprächen, ebenfalls nachträglich, nur von dem Hintragen (αἴρειν) der zwölf Körbe mit Brotſtücken, von dem Aufſammeln des Ueberreſtes ſprächen ſie gar nicht.

[illegible] ist im biblischen Sprachgebrauche außer allem [illegible] [1]. — Das Wunder gehört zu denjenigen, bey welchen es schwer, ja unmöglich ist, das eigentliche Wundermoment genauer zu bestimmen und zur Anschauung zu bringen. Schon die Alten haben darüber gestritten. Nach dem Zusammenhange der Erzählung muß man denken, daß das Wunder in der Vermehrung der Nahrungsmittel bestand. Aehnlich ist 2 KK. 4, 42 ff. Aber da, was sonst wohl die Wunder denkbar macht, die subjective Glaubenskraft in den Empfangenden hier gänzlich zurücktritt, so bleibt nichts übrig, als das Wundermoment einzig und allein auf die schaffende oder vermehrendschaffende Thätigkeit Christi zu beziehen. Dieß ist aber eben der Punct, der sich aller menschlichen Anschaulichkeit entzieht; und es ist rathsamer, dieß einzugestehen, als durch nähere Bestimmungen des Wunderprocesses [2]) das Dunkle dunkler und das Gewisse ungewiß zu machen.

Daß V. 14. unter dem ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμ. εἰς τὸν κόσμον der Messias zu verstehen sey, zeigt der folgende Vers. Denn nur den Propheten vorzugsweise, den Messias, konnten sie zum Könige machen wollen. Diese Bezeichnungsweise des Messias beruhet auf Deuter. 18, 15. 18. [3]) Statt ὁ ἐρχόμ. εἰς τ. κ. (ohne welchen Zusatz ὁ προφήτης wohl schwerlich als eine unzweydeutige Bezeichnung des Messias gelten könnte), steht auch sonst

1) Die Classiker gebrauchen περισσεύειν in diesem Sinne nicht; das Uebrigbleiben drücken sie immer durch καταλείπειν aus. Die Alexandriner übersetzen auch das יָתַר in dieser Bedeutung nicht selten durch καταλείπ. s. 2 KK. 4, 43. 44. Der Gebrauch des Gr. περίττωμα (s. Passow u. d. W.), die Doppelsinnigkeit des Hebr. יָתַר Ueberflußseyn und Uebrigseyn, sodann die natürliche Verwandtschaft beyder Begriffe scheint mir der Grund des neutest. Gebrauchs von περισσεύειν zu seyn, welches, wie hier, im N. T. nur noch vorkommt Matth. 14, 20. 15, 37. Luk. 9, 17; Mark. 8, 8. hat περίσσευμα.

2) S. Olshausen bibl. Commentar Bd. 1. 2te Ausg. S. 489 ff.

3) S. Commentar Bd. 1. S. 329.

wohl bloß ὁ ἐρχόμενος. Jesus kannte den irdischen Sinn des Volkes; der gemeine Messiasglaube hatte nie einen andern Zweck, als politische Herrschaft und Befreyung. Jesus entweicht diesem irdischen Sinne. Mit großer Weisheit thut er nicht mehr; das glimmende Docht will er nicht auslöschen. Durch das Wunder hatte er so eben den Glauben von Neuem angeregt; sein Entweichen sollte dem Glauben der Menge nur die irdische Nahrung, den irdischen Stoff entziehen, ohne ihn zu vernichten. Das βασιλεὺς nehme ich hier im engeren Sinne; zum Messias konnten sie ihn nicht machen, wohl aber zu ihrem Könige ausrufen, wenn sie ihn für den Messias hielten. Durch dergleichen Aeußerungen der Volksgunst wurden die Feinde Jesu je länger je mehr gereizt. Alles aber, was den Haß des Jüdischen κόσμος gegen Jesus mehrte, und die letzte große Katastrophe herbeyführen half, verzeichnet Johannes von Kap. 5. an mit großer Sorgfalt.

Das allgemein als echt anerkannte πάλιν bezieht sich auf Vers 3. Das αὐτὸς μόνος ist gesetzt, weil es V. 3. heißt, ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. Erst durch die Bemerkung V. 14. und 15. wird der Zusammenhang beyder Erzählungen, die bey Matth. und Mark. nur lose verknüpft sind, klar.

V. 16. Vergleicht man ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο mit Matth. 14, 15. 23., so scheint Johannes dem gewöhnlichen Gr. Sprachgebrauche zu folgen, Matthäus dagegen (vergl. Mark. 6, 35. Luk. 9, 12.) der Hebräischen, vorzüglich der Pharisäischen Tagesbezeichnung, nach welcher es zwey Abende oder zwey ὀψίαι (עַרְבַּיִם) gab, einen ersten, etwa unsern Nachmittag von der 9ten Stunde bis zur 12ten, vom Neigen der Sonne bis zu Ende des bürgerlichen Tages, und einen zweyten, von der 12ten Stunde an (die Dämmerung), auf welche die σκοτία folgte [1]).

1) S. De Wette Archäologie. S. 177. Vergl. Winer Lexic. ma-

Jesus schließt nach unsrer Darstellung mit einer verneinenden Frage. Er erwartet in dem Augenblick keine Besserung, keinen Glauben. Er wollte ihnen jetzt nur die Quelle ihres Unglaubens aufdecken, und durch Aufregung des Bewußtseyns von sittlicher und geistiger Verwirrung Buße und Glauben vorbereiten. Ueberhaupt ist zu bemerken, daß ein Theil der Streitreden Jesu den Zweck hat, den Gegnern zu zeigen, daß ihr Standpunct von dem seinigen durchaus verschieden sey, und daß eher an keine gegenseitige Annäherung zu denken sey, als bis sie ihren Standpunct gänzlich aufgegeben hätten.

Fünfter Abschnitt.

6, 1—71.

Auch hier dient die Erzählung V. 1—24. der Rede Jesu von Vers 25. an nur als historische Grundlage und Einleitung.

Johannes erzählt die wunderbare Speisung und das Wandeln auf dem See so kurz und fast eilig, daß es scheint, als habe er seinen Lesern die bekannten Geschichten, worauf sich das Gespräch V. 25 ff. bezieht, nur ins Gedächtniß rufen und von Neuem recht anschaulich machen wollen. Um so erwünschter sind uns die zum Theil sehr ausführlichen Parallelen Matth. 14, 13—36. Mark. 6, 30—56. Luk. 9, 10—17 [1]). Ohne sie bliebe vieles in der Erzählung des Johannes unverständlich. — Aus der theilweisen Uebereinstimmung und Abweichung des kürzeren Johannes zu schließen, derselbe habe die drey ersten Evangelien, oder eins von denselben ergänzen und berichtigen wollen, verbietet das Verhältniß der Erzählung von V. 1—24. zu der darauf mitgetheilten Unterredung Jesu, um deren Willen allein jene hier steht; auch fehlt die Ergänzungs- und Berichtigungsform gänzlich.

1) Matth. 15, 32—39. Mark. 8, 1—10., offenbar nur eine unvollkommnere Darstellung derselben Geschichte, kann als Parallele vom zweyten Range gelten, und zur Ergänzung des Zusammenhanges dienen.

6, 1—24.

Speisung der fünf Tausend. Ueberfahrt nach Kapernaum. Jesu Wandeln auf dem Galiläischen See.

V. 1. Das unbestimmte μετὰ ταῦτα kann durch Hülfe der benannten Parallelen näher bestimmt werden. Jesus hatte wahrscheinlich gleich nach seiner Rückkehr von dem Feste zu Jerusalem 5, 1. seine Jünger ausgesendet, um in Galiläa das Evangelium zu verkündigen. Unterdessen war Johannes hingerichtet worden. Herodes Antipas der Fürst von Galiläa hatte auch von Jesu gehört, war auf ihn aufmerksam geworden und wünschte ihn zu sehen, Luk. 9, 9. Mark. 6, 16. Mit diesen und ähnlichen Nachrichten scheinen die Jünger kurz vor dem hier Erzählten von ihrer Missionsreise zurückgekehrt, und mit Jesu vielleicht in Tiberias wieder zusammengetroffen zu seyn. Von Tiberias aus ging Jesus mit ihnen, wahrscheinlich um eine Zeitlang wieder allein zu seyn, genaueren Bericht über den Erfolg ihrer Sendung von ihnen zu hören, und sie über Manches zu belehren u. s. w. (Luk. 9, 18 ff. Mark. 6, 31.), auf das jenseitige Ufer, in eine einsamere Gegend, nahe bey Bethsaida in Niedergaulanitis, im Gebiete des Tetrarchen Philippus (Luk. 9, 40.), welches, wohl zu unterscheiden von dem Bethsaida auf der westlichen Seite des Sees, dem Bethsaida in Galiläa Joh. 12, 21., (südlich von Kapernaum,) Bethsaida Julias genannt wird [1]). Wie nun der Ruf von Jesu wunderbarem Wohlthun und Volkserbarmen schon weit erschollen war, und sich überall, wohin er zog, Hülfsbedürftige aller Art um ihn sammelten, so zog auch jetzt, sobald seine Abreise kund geworden war, eine

1) S. Joseph. Antiquitt. 18, 2. 1. de bello Jud. 3, 10. 7. Plin. H. N. 5, 15. Die Gründe für die Annahme dieses zweyten Bethsaida als Ort der wunderbaren Speisung s. bey Paulus exeget. Handbuch. Th. 2. S. 244 ff. Vergl. aber Winers bibl. Realwörterb. 2te Ausg. unter Bethsaida.

Menge Volks ihm nach, ihn zu hören, Hülfe und Heilung von ihm zu empfangen. Dem hülfsbedürftigen, irgendwie empfänglichen Volke entzog er sich nie. Aus seiner Einsamkeit auf dem Berge hervortretend, nahm er die Schaaren freundlich an, lehrte und heilte, und sorgte, als ein guter Hirt, so für das leibliche, wie für geistige Wohl des armen Volkes (Matth. 14, 14. Mark. 6, 34. Luk. 9, 11.). Hieran knüpft sich unsere Erzählung V. 1—4. an. — Man hat bey V. 1. gefragt, wozu die doppelte Bezeichnung des Sees τῆς Γαλιλαίας, τῆς Τιβεριάδος? Die Umstellungen der Worte, die Auslassung von τῆς Γαλιλαίας, die Einschiebsel εἰς τὰ μέρη und καὶ vor τῆς Τιβερ. in den kritischen Auctoritäten zeigen, daß die doppelte Bezeichnung sehr früh auffiel. Da aber die ältesten Zeugen die gewöhnliche Lesart schützen, so ist kein Grund, τῆς Τιβερ. für eine Glosse zu halten; eher ließe sich ein Verdacht gegen τ. Γαλιλ. rechtfertigen. Entweder nun setzte Johannes die doppelte Bezeichnung, weil der See im Auslande Einigen mehr unter diesem, Andern mehr unter jenem Namen bekannt war; oder er machte den Zusatz τ. Τιβερ., um anzudeuten, die Abreise ging von der Gegend von Tiberias aus. Deßhalb aber τ. Τιβερ. mit dem entfernteren ἀπῆλθεν zu construiren und ein ἐκ zu ergänzen, kann ich wegen V. 23. nicht billigen; ἀπέρχομαι mit dem bloßen Genitiv kommt meines Wissens im N. T. nicht vor, sondern entweder mit ἐκ oder ἀπό. Ich bin der ersteren Meinung. Kap. 21, 1. hat Joh. bloß ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος [1]). Unter diesem Namen ist der See dem Pausanias bekannt, der ihn 5, 7. 3. λίμνη Τιβερὶς nennt. Im Talmud (s. Lightfoot Horae p. 126.) ימה של טבריה. Die Bezeichnung θάλ. τῆς Γαλιλαίας

1) Die herrschende Bezeichnung des Sees auch bey Josephus ist: See Genezareth.

war nicht hinreichend, da es im nördlichen Galiläa noch einen See gab, Namens Merom.

Nach V. 2. scheint es, daß mehrere wunderbare Heilungen in der Gegend von Tiberias kurz vorhergegangen waren. V. 3. zeigt εἰς τὸ ὄρος an, daß ein bestimmter Berg bey Bethsaida gemeint ist, aber da Joh. ihn nicht nennt, war es kein besonders namhafter. Jesus suchte oft in Berggegenden die Einsamkeit.

V. 4. s. zu 5, 1. Aus der Nähe des Osterfestes erklärt sich, daß gerade Volkshaufen im Lande umherziehen.

Daß Jesus nach V. 5., als er die Augen aufhob und viel Volkes auf sich zukommen sah, ohne weiteres gleich an die Speisung desselben gedacht haben soll, fällt zu sehr auf, als daß man nicht die Erzählung der drey ersten Evangelisten als willkommene Ergänzung annehmen sollte. Erst, nachdem er zum Volke vom Himmelreiche geredet, die Kranken geheilt hatte, und es darüber Abend geworden war, machte er Anstalt, die Leute zu speisen. Ein neuerer Ausleger aber hält die Bemerkung des Joh. V. 5. für eine Berichtigung der drey andern Evangelisten. Jesus habe, sagt er, gleich beym Herankommen der Menge darauf gesonnen, für sie wo möglich einen erkauften Speisevorrath bereit zu halten; als ein kluger und weiser Mann habe er durch diese Vorsicht zeigen wollen, daß er auch zahlreiche Zusammenkünfte zu sich zu erleichtern suche; späterhin erst habe er wirklich Anstalt zur Speisung gemacht [1]). Ich würde, abgesehen davon, daß diese Ansicht mit der von jenem Ausleger vorgeschlagenen Erklärung des Wunders zusammenhängt, derselben meinen Beyfall geben, hielten mich nicht das gänzliche Schweigen der Evangelisten von einem solchen Zwecke und die Analogie der Geschichte Jesu, der, so oft das Volk sich zu ihm drängt, immer zunächst nur auf die

1) S. Paulus Commentar zum Johannes. S. 310. 311.

Speisung des Geistes und Herzens bedacht war, davon zurück. Auch scheint jetzt Jesus schon in der Periode seiner Wirksamkeit zu stehen, in welcher er den Andrang der Volkshaufen lieber erschwerte, als erleichterte. Die Abweichung des Johannes liegt, wie mir scheint, nur in der Abkürzung der Erzählung, welche die Belehrung des Volkes (Luk. 9, 11.) vor der Speisung ausläßt, um desto mehr Raum für die Mittheilung der ungleich wichtigeren Unterredung Jesu mit dem gesättigten Volke am folgenden Tage zu gewinnen. Die prüfende Frage Jesu V. 5., und die verlegene Antwort des Philippus V. 6. stellt man wohl am besten hinter Matth. 14, 16. (Mark. 6, 37. [1]) Luk. 9, 13.) Warum Jesus gerade den Philippus frage? Bengels Vermuthung: Fortasse Ph. rem alimentariam curabat inter discipulos, scheint zu genügen.

Die Bemerkung des Johannes V. 6. erklärt sich in der zweyten Hälfte (*αὐτὸς γὰρ ἤδει, τί ἔμελλε ποιεῖν*) aus den analogen Stellen, 2, 24. 25. 1, 49. Es gehört zum Charakter der Darstellung des Joh., daß Christus nie rathlos erscheint. Wenn es heißt, Jesus wollte den Philippus auf die Probe stellen [2]), so gehört dieß zur Pädagogie des Erlösers, der solche Gelegenheiten benutzte, um seine Jünger zum Glauben und Vertrauen zu sich zu erziehen. Aus 14, 8. 9. sieht man, daß Philippus am Aeußeren hielt, und zum Glauben eben nicht schnell war.

V. 7. 200 Denarien sind nach den neueren Berechnungen [3]) etwa 80 Guld. rhein. oder 40 Thaler und etwas darüber. Die Hauptsache ist aber hier, dem Philippus zu glauben, daß die Summe nicht hinreichte, um die Volksmenge von den dafür gekauften Broten zu sät-

1) Nicht zu übersehen ist, daß Markus bey aller Abhängigkeit von Matthäus V. 37. von *καὶ λέγουσιν αὐτῷ* an dem Lukas sich nähert, und die Notiz mit den 200 Denarien allein mit Johannes gemein hat.
2) Theodor. Mops. *πειράζων αὐτὸν, ἀντὶ τοῦ δοκιμάζων.*
3) S. Winers bibl. Realwörterb. S. 312.

tigen. — Bey dem βραχύ τι kommt nicht sowohl der Hebr., als der Griech. Sprachgebrauch in Betracht; daß es in der Alexand. Uebersetzung dem מְעַט entspricht, ist richtig; aber daß die Alexandriner das Hebr. Wort nicht durch μικρὸν übersetzen, hat seinen Grund in dem Sprachgebrauche der κοινὴ, der aber dem rein classischen Gebrauche von βραχὺς ganz analog ist [1].

V. 8. Die andern Evangelisten scheinen anzudeuten, daß die fünf Brote und die zwey Fische Gesellschaftsvorrath gewesen, und daß nichts gekauft sey. Nach Johannes V. 9. bringt ein Knabe fünf Gerstenbrote (die Nahrung der niederen Volksklassen) und zwey Fische [2] zum Verkauf; offenbar ist darnach die Erzählung der andern Evangelien zu berichtigen.

Unter παιδάριον ist hier kein Sclav zu verstehen, sondern ein Knabe [3], der zufällig die Speise zum Verkauf anbietet. Die steigende Verlegenheit der Jünger, ist von Joh. sehr gut gezeichnet. Jesus fragte πόθεν, woher sollen wir Brote in dieser Einöde kaufen [4]? Philippus denkt in seiner Antwort nur an das wofür, und bedeutet, daß der Cassenvorrath, so gering sey. Andreas bemerkt, daß das Geld nicht einmal alle angebracht werden könne, und daß das Erkaufte bei weitem nicht hinreiche.

---

1) So sagt Polybius IV. 19. 10. βραχεῖς τινες ἱππεῖς καὶ πεζοί, und das βραχύ τι gebraucht er öfter. Auf gleiche Weise gebraucht es Xenophon. s. Lex. Xenoph.

2) Ueber die ἄρτοι κρίθινοι und die Geschichte ihres Gebrauchs in der alten Welt s. Wetstein zu d. St. Ueber ὀψάριον in der Bedeutung von Fisch (Matth. 14, 17.), siehe vorzüglich, was Wetstein aus den Lexicographen und aus Eustathius beybringt. Suidas sagt ὀψάριον stehe für ἰχθύδιον. Alle stimmen darin überein, daß dieser Gebrauch des Wortes τοῖς ὕστερον eigen sey.

3) παιδάριον ἕν. Wenn ἕν echt ist, steht es für τι. Aber da Joh. das Zahlwort sonst nie so gebraucht, sondern immer in bestimmter numerischer Bedeutung vor das Subst. setzt (s. Gersdorfs Sprachcharakteristik S. 420.), so hat man wohl Recht, den Auctoritäten zu folgen, welche ἕν ganz weglassen.

4) ἀγοράσωμεν ist nach den Auctoritäten unbedenklich vorzuziehen

Zwiſchen V. 9. und 10. iſt zu ergänzen, was Matth. 14, 18. hat. Das ἀναπεσεῖν V. 10. beſchreiben Markus und Lukas näher; über die Zahl des gelagerten Volkes giebt Matthäus genauere Auskunft.

V. 11. Die Worte τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ werden von A B L und einigen Minuskeln, ferner von den beyden Syriſchen Ueberſetzungen, der Itala, Origenes u. a. ausgelaſſen. Schon der Ton der Ausführlichkeit, den ſie in die Erzählung bringen, erregt Verdacht. Mit Recht hat ſie alſo Lachmann aus dem Text geſtoßen. Sie ſcheinen aus Matth. 15, 19. herübergekommen zu ſeyn. — Man hat ſich aber das διέδωκε (die Vertheilung) mit Hülfe der Jünger zu denken. Noch weniger ſollte man nach den Auctoritäten darüber zweifelhaft ſeyn, daß im Anfange hinter ἔλαβεν nicht δὲ, ſondern οὖν zu leſen ſey.

Statt εὐχαριστήσας haben die andern Evangeliſten εὐλόγησε, Lukas ſogar εὐλόγησεν αὐτούς, nämlich die Brote und Fiſche. Daß beyde Ausdrücke, von dem bey den Juden üblichen Tiſchgebete בְּרָכָה gebraucht, ſynonym ſeyen, leidet keinen Zweifel, man ſehe Matth. 15, 36. Mark. 8, 6. Matth. 26, 27. nebſt den Parallelen, 1 Kor. 10, 16. 11, 24. (Apoſtelg. 27, 35. iſt die vollſtändige Formel, εὐχαρίστησε τῷ θεῷ — καὶ κλάσας [1]). Aber bey aller Synonymität kann man doch nicht unbemerkt

1) Ueber den Gebrauch beyder Worte im N. T. ſiehe Grotius zu Matth. 26, 27. Calovius macht gegen Grotius auf die Differenz beyder Ausdrücke aufmerkſam (ſiehe Bibl. illustr. zu derſ. St.), das εὐχαρ. nimmt er richtig, die εὐλογία beſtimmt er mehr nur nach dem kirchl. ſakrament. Sprachgebr. von der Conſecration. Aus Suicer kann man ſehen, daß auch die Griech. VV. beyde Ausdrücke ſynonym gebrauchen, unter der εὐχαριστ. aber vorzüglich die ganze heilige Handlung des Sakraments verſtehen, ſ. Just. apol. 1. cap. 66. — Bey den alten Grammatikern findet man übrigens die Bemerkung, daß keiner der δοκιμοὶ das Wort εὐχαριστ. gebraucht habe, ſondern immer χάριν εἰδέναι, ſ. Phrynich. Eclog. p. 18. ed. Lobeck. S. Lobecks Bemerkung über die Geſchichte dieſes Wortes a. a. O.

lassen, daß das εὐλογεῖν sich mehr auf die äußere Form der בְּרָכָה bezieht, das εὐχαριστεῖν mehr den Inhalt der Gebete ausdrückt. Die Tischgebete der Juden vor und nach dem Essen fangen mit בָּרוּךְ an, sind aber alle Dankgebete [1]). Christus sprach nach der Sitte das Dankgebet, als der austheilende Hausvater.

Daß durch ὅσον ἤθελον das Wunderbare im Sinne des Schriftstellers erhöhet werden soll, geht aus dem folgenden ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν deutlich hervor.

V. 12. Die hausväterliche Stellung des Erlösers zeigt sich auch in dem haushälterischen Gebote, die übrigen Brocken zu sammeln, ἵνα μή τι ἀπόληται. Man sieht hieraus, daß Christus nicht erst durch das Sammeln der Brocken die Jünger von dem geschehenen Wunder überzeugen will.

V. 13. wird nach der gewöhnlichen Erklärung und Construction der Worte für die Spitze des Wunderbaren in dieser Erzählung gehalten. Dagegen behauptet ein neuerer Ausleger [2]), dieser Vers sey besonders dazu geeignet, den natürlichen Hergang der Sache entdecken zu helfen, man dürfe nur die Worte καὶ ἐγέμισαν bis κριθίνων in Parentheſe einschließen, καὶ für γὰρ, den Aorist ἐγέμισαν für das Plusquamperfectum nehmen, und das Ganze etwa so übersetzen: Sie sammelten, (denn gefüllt hatten sie 12 Körbe von Brotstücken von den Gerstenbroten,) was für die, welche nun gegessen hatten, ein Ueberfluß gewesen war [3]). Diese Erklärung aber und Construction

1) S. Buxtorf. synag. Jud. Cap. 12.
2) Paulus in s. Comment. S. 312 ff.
3) Um diese Auslegung ganz zu verstehen, muß man wissen, daß sie auf der Voraussetzung beruhet, die Volksmenge sey nicht sowohl von dem was ihr Jesus dargereicht, als vielmehr von dem gesättigt worden, was Viele im Volke, vorher nur auf ihre eigene Sättigung von ihrem mitgebrachten Vorrath bedacht, jetzt durch das Beyspiel des gastfreyen Jesus beschämt und gerührt aus ihren Reisekörben zum allgemeinen Gebrauch hergegeben hätten; die Essenden hätten theils aus Discretion, theils

läßt ſich auf keine Weiſe rechtfertigen. Denn, wenn es auch wahr wäre, daß, wie man ſagt, Johannes gern Parentheſen mache, und dabey nachläſſig ſchreibe, ſo enthält doch weder der hiſtoriſche Zuſammenhang, noch die grammatiſche Form des Verſes irgend ein Merkmal oder einen Anlaß zur Parentheſe. Es iſt wahr, daß die Aoriſten bey den Claſſikern wie bey den neuteſtam. Schriftſtellern zuweilen plusquamperfectiviſch gebraucht werden: aber ſo lange kein zwingender, im Context klar vorliegender Grund da iſt, καὶ für γὰρ, und den Aoriſt für das Plusquamperfectum zu nehmen, darf es nicht geſchehen. Daß man von zwey einander ſo zuſammengefügten Aoriſten, wie hier, den zweyten beliebig für das Plusquamperfectum nehmen könne, iſt ohne Beyſpiel und ohne Analogie ſowohl in der neuteſt. als in der claſſiſchen Gräcität. Dazu kommt, daß ἃ ἐπερίσσευσε τοῖς βεβρωκόσιν nicht überſetzt werden kann, was für die, welche nun gegeſſen hatten, ein Ueberfluß geweſen war, ſondern nur ſo: welche (κλάσματα περισσεύσαντα V. 12.) übrigblieben denen, welche geſpeiſt hatten. Denn ἐπερίσσευσε als Plusquamperfectum zu nehmen, iſt eben ſo wenig thunlich, als ἐχόρτασαν. Περισσεύειν aber, was V. 12. offenbar die Bedeutung des Uebrigbleibens hat, kann hier nicht durch Ueberfluß überſetzt werden. Allerdings hat περισσεύειν auch im N. T. die Bedeutung des Ueberflüſſigſeyns und namentlich heißt Luk. 12, 15. περισσεύει μοί τι echt claſſiſch, ich habe an etwas Ueberfluß, aber die Bedeutung des Uebrig-

---

vor lauter Freude über den gaſtfreundlichen und für alles ſorgſamen Propheten, die 12 Körbe Jeſu ſehr geſchont; ſo erkläre ſich, wie die Apoſtel noch Uebriggebliebenes hätten ſammeln können: wie viel dieß aber geweſen, ſage weder Joh., noch die drey erſten Evangeliſten, denn auch ſie ſprächen, ebenfalls nachträglich, nur von dem Hintragen (αἴρειν) der zwölf Körbe mit Brotſtücken, von dem Aufſammeln des Ueberreſtes ſprächen ſie gar nicht.

bleibens ist im biblischen Sprachgebrauche außer allem Zweifel [1]). — Das Wunder gehört zu denjenigen, bey welchen es schwer, ja unmöglich ist, das eigentliche Wundermoment genauer zu bestimmen und zur Anschauung zu bringen. Schon die Alten haben darüber gestritten. Nach dem Zusammenhange der Erzählung muß man denken, daß das Wunder in der Vermehrung der Nahrungsmittel bestand. Aehnlich ist 2 KK. 4, 42 ff. Aber da, was sonst wohl die Wunder denkbar macht, die subjective Glaubenskraft in den Empfangenden hier gänzlich zurücktritt, so bleibt nichts übrig, als das Wundermoment einzig und allein auf die schaffende oder vermehrendschaffende Thätigkeit Christi zu beziehen. Dieß ist aber eben der Punct, der sich aller menschlichen Anschaulichkeit entzieht; und es ist rathsamer, dieß einzugestehen, als durch nähere Bestimmungen des Wunderprocesses [2]) das Dunkle dunkler und das Gewisse ungewiß zu machen.

Daß V. 14. unter dem ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμ. εἰς τὸν κόσμον der Messias zu verstehen sey, zeigt der folgende Vers. Denn nur den Propheten vorzugsweise, den Messias, konnten sie zum Könige machen wollen. Diese Bezeichnungsweise des Messias beruhet auf Deuter. 18, 15. 18. [3]) Statt ὁ ἐρχόμ. εἰς τ. κ. (ohne welchen Zusatz ὁ προφήτης wohl schwerlich als eine unzweydeutige Bezeichnung des Messias gelten könnte), steht auch sonst

1) Die Classiker gebrauchen περισσεύειν in diesem Sinne nicht; das Uebrigbleiben drücken sie immer durch καταλείπειν aus. Die Alexandriner übersetzen auch das יתר in dieser Bedeutung nicht selten durch καταλείπ. s. 2 KK. 4, 43. 44. Der Gebrauch des Gr. περίττωμα (s. Passow u. d. W.), die Doppelsinnigkeit des Hebr. יתר Ueberflußseyn und Uebrigseyn, sodann die natürliche Verwandtschaft beyder Begriffe scheint mir der Grund des neutest. Gebrauchs von περισσεύειν zu seyn, welches, wie hier, im N. T. nur noch vorkommt Matth. 14, 20. 15, 37. Luk. 9, 17; Mark. 8, 8. hat περίσσευμα.

2) S. Olshausen bibl. Commentar Bd. 1. 2te Ausg. S. 489 ff.

3) S. Commentar Bd. 1. S. 329.

wohl bloß ὁ ἐρχόμενος. Jesus kannte den irdischen Sinn des Volkes; der gemeine Messiasglaube hatte nie einen andern Zweck, als politische Herrschaft und Befreyung. Jesus entweicht diesem irdischen Sinne. Mit großer Weisheit thut er nicht mehr; das glimmende Docht will er nicht auslöschen. Durch das Wunder hatte er so eben den Glauben von Neuem angeregt; sein Entweichen sollte dem Glauben der Menge nur die irdische Nahrung, den irdischen Stoff entziehen, ohne ihn zu vernichten. Das βασιλεὺς nehme ich hier im engeren Sinne; zum Messias konnten sie ihn nicht machen, wohl aber zu ihrem Könige ausrufen, wenn sie ihn für den Messias hielten. Durch dergleichen Aeußerungen der Volksgunst wurden die Feinde Jesu je länger je mehr gereizt. Alles aber, was den Haß des Jüdischen κόσμος gegen Jesus mehrte, und die letzte große Katastrophe herbeyführen half, verzeichnet Johannes von Kap. 5. an mit großer Sorgfalt.

Das allgemein als echt anerkannte πάλιν bezieht sich auf Vers 3. Das αὐτὸς μόνος ist gesetzt, weil es V. 3. heißt, ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. Erst durch die Bemerkung V. 14. und 15. wird der Zusammenhang beyder Erzählungen, die bey Matth. und Mark. nur lose verknüpft sind, klar.

V. 16. Vergleicht man ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο mit Matth. 14, 15. 23., so scheint Johannes dem gewöhnlichen Gr. Sprachgebrauche zu folgen, Matthäus dagegen (vergl. Mark. 6, 35. Luk. 9, 12.) der Hebräischen, vorzüglich der Pharisäischen Tagesbezeichnung, nach welcher es zwey Abende oder zwey ὀψίαι (עַרְבַּיִם) gab, einen ersten, etwa unsern Nachmittag von der 9ten Stunde bis zur 12ten, vom Neigen der Sonne bis zu Ende des bürgerlichen Tages, und einen zweyten, von der 12ten Stunde an (die Dämmerung), auf welche die σκοτία folgte [1]).

1) S. De Wette Archäologie. S. 177. Vergl. Winer Lexic. ma-

Aus Matth. und Mark. sieht man, Jesus hatte den Jüngern abzureisen befohlen, um desto leichter der Menge zu entkommen.

Vers 17. das Imperfectum ἤρχοντο mit Lampe und Paulus von der wirklichen Ankunft zu verstehen, und anzunehmen, Johannes hole V. 18 ff. nach, was auf der Ueberfahrt geschehen sey, hat Alles gegen sich. Es würde in diesem Falle gewiß ἦλθον stehen, wie V. 24. Das Imperfectum zeigt eben an, daß das Kommen noch nicht vollendet ist. Dieß ist ganz in der Ordnung. Wir können aber, um diesen Sinn des Imperfectums auszudrücken, ἤρχοντο übersetzen: sie gingen, sie fuhren, (tendebant). Vergl. Mark. 2, 13. 1, 45.

Bey Markus 6, 45. heißt es, Jesus habe den Jüngern geboten, προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν. Dieß stimmt mit dem Johanneischen ἤρχοντο — εἰς Καπερναούμ überein. Das εἰς τὸ πέραν bey Markus ist der Vermuthung einiger Neueren, daß Markus hier das nordöstliche Bethsaida gemeint habe, sehr ungünstig; vielmehr deutet es auf ein westliches hin, welches mit Kapernaum an derselben Seite des Sees lag.

Da es heißt: καὶ οὔπω [1]) ἐληλύθει πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς: so scheint Jesus ihnen versprochen zu haben, nachzukommen. Wenn aber die Jünger ihn erwarteten, und doch kein Wunder voraussetzen konnten, so mußten sie sich mit ihrem Schiffe nahe am Ufer halten, um ihn, wenn er käme, aufzunehmen. Oder vermutheten sie, er werde ihnen zu Schiffe nachkommen?

---

nuale Hebr. pag. 746. Josephus de bello Jud. 6, 9. 3. bestimmt das בֵּין הָעַרְבַּיִם des Paschaschlachtens ἀπὸ ἑνάτης ὥρας μέχρι ἑνδεκάτης.

1) So muß statt οὐκ nach mehreren Auctoritäten und der Analogie des Joh. Sprachgebrauches s. 11, 30. 8, 20. 7, 30. gelesen werden.

V. 18. Der Sturm vermehrt ihre Besorgniß um Jesus.

V. 19. Nach Josephus de b. J. 3, 10. 7. war der See Genezareth 40 Stadien breit. Fuhren sie queer über, so waren sie nach der Angabe des Johannes jetzt etwa auf der Mitte des Sees. Anders fällt die Rechnung aus, wenn sie an dem Ufer entlang fuhren. In dem Streit der Ausleger, ob hier ein Wunder erzählt sey, oder nicht, kommt es zunächst auf die richtige Deutung des περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης V. 19. an.

Bolten [1]) meinte, περιπατ. ἐπὶ τ. θ. entspreche dem Hebr. הָלַךְ עַל־פְּנֵי הַמָּיִם, und heiße hier nur schwimmen. Er berief sich dabey auf 1 Mos. 7, 18., gab zu, daß die Redensart hier vom Schiffe (der Arche) gebraucht sey, zog aber daraus den Schluß, daß dieselbe von Menschen gebraucht schwimmen heiße. Offenbar höchst übereilt! Oder da wir im Deutschen von Schiffen ebenfalls sagen, sie gehen auf dem Wasser, sollen wir etwa auch von den Menschen sagen können, sie gehen auf dem Wasser, statt sie schwimmen? Was dieser Erklärung besonders oblag, zu beweisen, daß, obgleich die Hebräer ein Wort für das Schwimmen der Menschen und Thiere haben, שָׂחָה, doch auch im rein prosaischen Styl jene Redensart dafür gebraucht werde, hat sie nicht bewiesen und kann es auch nicht.

In Betracht dieser Schwierigkeit haben daher Andere mit größerem Glück, die Zweydeutigkeit des Griech. ἐπὶ τῆς θαλάσσης in Anspruch nehmend, aus dem Wandeln Jesu auf dem See ein Wandeln desselben am See, d. h. am Ufer desselben gemacht. Daß ἐπὶ τῆς θαλ. am Meere, also am Ufer desselben heißen könne, leidet keinen Zweifel. Denn nicht nur spricht dafür die Analogie von ἐπὶ τῆς ὁδοῦ Matth. 21, 19. ἐπὶ τῆς γῆς Joh. 6, 21. ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου 2 Könige 2, 7., sondern ἐπὶ τῆς

1) In seinem Bericht des Matth. Kap. 14, 25.

θαλάσσης kommt Joh. 21, 1. vergl. 4. in einem Zusammenhange vor, wo die Bedeutung am Meere durchaus nicht zweifelhaft seyn kann, wiewohl jemand sagen könnte V. 1. ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν — ἐπὶ τῆς θαλάσσης beziehe sich auf die ganze folgende Geschichte, und die gehe ja größtentheils auf dem See selbst vor. Aus den Classikern nehme man dazu Polybius 1, 44. 4., wo es heißt ἐπὶ τῆς θαλάττης ἔστησαν, sie standen am Meere, vergl. 18, 27. 8. αἱ ἐφ' Ἑλλησπόντου πόλεις. Ob aber deshalb περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλ. in unserer Stelle vom Wandeln am Ufer des Sees verstanden werden könne und dürfe, ist eine andere Frage. Der streng philologische Beweis fordert, daß die Freunde jener Auslegung Stellen entweder aus classischen oder alt- und neutestam. Schriften oder besser aus beiden zugleich aufweisen, in welchen die ganze Redensart in einem völlig unzweydeutigen Zusammenhange nur vom Gehen am Ufer des Meeres verstanden werden kann. Bis diese Nachweisung wird gegeben worden seyn, scheint mir wenigstens die in der alten Griech. und Lateinischen Kirche gewöhnliche, selbst von den besten Kennern des Griechischen Sprachgebrauchs anerkannte Auslegung unserer Stelle den Vorzug zu verdienen. Daß ἐπὶ τῆς θαλ. auch auf dem Meere heißen könne, wird, da ἐπὶ mit dem Genitiv ursprünglich und gewöhnlich auf heißt, Niemand in Zweifel ziehen. Sodann aber ist das περιπάτ. ἐπὶ τῆς θαλ. gerade in diesem Sinne nicht ohne Beyspiel. Der über dieses Wunder in seiner vera historia lib. 2, 4. (vergl. Kap. 2.) spottende Lucian sagt von den auf dem Meere umherlaufenden Korkfüßlern (φελλόποδες), καθορῶμεν ἀνθρώπους πολλοὺς ἐπὶ τοῦ πελάγους διαθέοντας [1]).

1) Vergl. auch Apollon. Rhod. Argon. 1. 182. 183., wo es von dem Sohne Neptuns heißt: Κεῖνος ἀνὴρ καὶ πόντου ἐπὶ γλαυκοῖο θέεσκεν οἴδματος, οὐδὲ θοοὺς βάπτε πόδας, und Artemidori Oneirocrit. 3, 16. περὶ τοῦ ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπα-

Auch gehört hieher Hiob 9, 8., wo es von der Allmacht Gottes heißt: ὁ περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης. — Es intereſſirt uns zunächſt noch gar nicht, ob ein Wandeln Jeſu auf den Wogen des Meeres denkbar ſey, oder nicht. Die erſte Frage iſt die, was der Schriftſteller erzählen wollte? Ich ſollte aber denken, wenn Johannes ein gewöhnliches Gehen am Ufer des Sees gemeint hätte, ſo würde er ſich nicht eines ſo zweydeutigen Ausdruckes, wie περιπατ. ἐπὶ τῆς θαλ., bedient, ſondern beſtimmter geſagt haben, daß Jeſus am Ufer entlang gegangen ſey. Wenn hier nicht wirklich von einem Wandeln auf dem Meere die Rede wäre, woher denn V. 19. das ἐγγὺς τοῦ πλοίου γινόμενον, da man, im Falle Jeſus blos am Ufer des Sees gewandelt hätte, eher erwarten ſollte, das Schiff wäre ihm näher gekommen? Woher das ἐφοβήθησαν der an Ufererſcheinungen der Art gewöhnten Jünger, ſ. 21, 4.? Wozu endlich das ἤθελον λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον, was, im Falle Jeſus nicht wirklich auf dem Meere war, etwas Zweckloſes zu haben ſcheint, man mag das ἤθελον nehmen, wie man will? Ich will auf die Parallelen Matth. 14, 22 ff. Mark. 6, 45 ff. kein zu großes Gewicht legen, aber wenigſtens Matth. 14, 28—31. ſetzt es auſſer Zweifel, daß die apoſtol. Erzählungsweiſe unter dem περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλ. ein wirkliches Wandeln auf dem Meere verſtand. — Jeder Verſuch einer natürlichen Erklärung des Factums ſcheint mir unſtatthaft. Aber auch gegen Olshauſens [1]) Annahme „eines perſönlichen Ausgenommenſeyns des Leibes Jeſu von den irdiſchen Naturgeſetzen, hier namentlich der Schwere," muß ich aufs

τειν, wo es z. B. heißt ἐπὶ θαλάσσης δοκεῖν περιπατεῖν ἀποδημῆσαι βουλομένῳ ἀγαθὸν· μάλιστα δὲ εἰ πλεῖν μέλλοι, πολλὴν γὰρ ἀσφάλειαν προσημαίνει τὸ ὄναρ. Nach Horapollo Hieroglyph. 1, 58. waren πόδες ἀνθρώπου ἐν ὕδατι περιπατοῦντες bey den Aegypt. Mahlern ein Sinnbild des Unmöglichen.

1) Bibl. Comment. Bd. 1. 2te Ausg. S. 491.

entschiedenste protestiren. Er meint, ein durchaus irdischer Leib, an den Erdstoff mit unsichtbaren Banden gefesselt, könne sich nicht von seinem Ursprunge lösen; daß aber eine höhere Leiblichkeit, geschwängert mit Kräften einer höheren Welt, den irdischen Boden verlassen könne, sey weniger befremdend. Allein wird nicht durch diese Uebermenschlichung des Leibes Jesu der in der Schrift sehr tief begründete Glaube an die wahre und volle Menschheit des Erlösers erschüttert und aufgehoben? Ueberhaupt halte ich die Einmischung solcher physikalischer Speculationen in die Auslegung der heil. Schrift für höchst bedenklich. Der Christl. Glaube wird dadurch wieder von Dingen abhängig und belästigt, die ihm fremd sind. Er verliert seine Einfalt und Allgemeinverständlichkeit. Der mystische Rationalismus voll unheimlicher Tiefen ist nicht weniger verwerflich, als die leere Verständlichkeit. — Man darf nicht verschweigen, daß das teleologische Moment des Wunders in unsrer Erzählung nicht bestimmt hervortritt. Nur Matth. 14, 33. wird eine ethische Wirkung desselben angegeben. Dieß ist um so auffallender, da Johannes die Wunder meist eben nur in Beziehung auf ihre ethische Bedeutung und Wirkung erzählt. Olshausen meint, das Wunder sey als Offenbarung der verborgenen Herrlichkeit Christi auf die Ausbildung seiner Jünger im Glauben berechnet gewesen. Er bringt damit Hiob 9, 8. in Verbindung. Die Schilderung der Herrlichkeit Jehovas habe sich so im Leben Jesu seinen Jüngern in lebendiger Wirklichkeit vor Augen stellen sollen. — Aber, wenn sich jene Offenbarung vorzugsweise auf die höhere, geistige Leiblichkeit Christi bezieht, so muß ich gestehen, daß mir in diesem Falle unbegreiflich ist, warum weder Joh. noch Matthäus und Markus diese Beziehung bestimmter hervorheben. — Ich will auch dieß Räthsel lieber stehen lassen, als eine unbefriedigende Lösung versuchen.

V. 21. scheint, wenn man das ἤθελον λαβεῖν streng nimmt, der Erzählung des Matth. und Markus, daß Jesus wirklich in das Schiff gestiegen sey, zu widersprechen. Chrysostomus, der den Vers so faßt, daß Jesus nicht in das Schiff stieg, glaubte deshalb, es sey hier von einem andern σημεῖον die Rede, als bey Matthäus und Markus [1]). Da aber die Einerleyheit der Geschichte außer allem Zweifel ist, so fragt sich, kann der Widerspuch gelöst werden, und wie? Mit J. D. Michaelis statt ἤθελον, ἦλθον zu lesen aus bloßer Vermuthung, heißt den Knoten zerhauen, nicht lösen.

Seit Beza ist es gewöhnlich, das ἤθελον hier adverbialiter zu nehmen, und den Inf. λαβεῖν in das bestimmte Tempus zu verwandeln. So löst sich der Widerspruch allerdings. Anfangs nämlich, sagt man, so lange die Jünger sich fürchteten, wollten sie den Herrn nicht aufnehmen. Nun aber derselbe ihnen zuruft: Fürchtet Euch nicht! nehmen sie den Nahegekommenen, der in das Schiff steigen zu wollen schien, gern und freudig auf. Beza, der diese Auslegung, so viel ich weiß, zuerst versuchte [2]), berief sich zu ihrer Begründung bloß auf eigene häufige Observation des Gr. Sprachgebrauchs, ohne jene anzugeben und diesen genauer zu bestimmen [3]). Erst

1) Hom. 43. ἐμοὶ δὲ καὶ τοῦτο δοκεῖ τὸ σημεῖον ἕτερον εἶναι τοῦ παρὰ τῷ Ματθαίῳ κειμένου, καὶ ὅτι ἕτερον πολλαχόθεν δῆλον· dieses πολλαχόθεν liegt in den kleineren Differenzen zwischen Joh. und den Synoptikern. Am Schluß der Auslegung heißt es: οὐκ ἀνέβη δὲ εἰς τὸ πλοῖον, ἵνα τὸ θαῦμα μεῖζον ἐργάσηται. Vergl. Euthymius zu d. St. Euthym. hält die Begebenheit für eine und dieselbe mit der von Matth. und Mark. erzählten. Aber auf das schwierige ἤθελον läßt sich Euth. gar nicht ein. Er erklärt alles daraus, daß Joh. den eigentlichen Schluß der Erzählung auslasse.

2) Grotius meint, schon in der Syr. Uebersetzung sey diese Erklärung angedeutet. Aber das entsprechende Syr. Wort sagt zunächst nicht mehr und nicht weniger, als das ἤθελον.

3) Seine Uebersetzung volente igitur animo receperunt eum gegen des Erasmus und der Vulgata wörtliche Uebersetzung vertheidigend, bemerkt er, die Parallelen in Matth. und Mark. zwängen so zu übersetzen, wie er gethan. Itaque verbum ἤθελον

in der neueren Zeit hat man sich darauf eingelassen, den Griech. Sprachgebrauch, auf welchen, und nicht auf den Hebr., hier alles ankommt, genauer zu erörtern. Man vergl., da hier besonders der Sprachgebrauch der Prosaiker zu berücksichtigen ist, Markland zum Lysias (Ed. Reiske p. 616.), Heindorf zu Platons Theätet Kap. 4. (p. 287.), vorzüglich aber Sturz in seinem Xenophont. Lexicon unter dem Worte ἐθέλειν. Es gilt jetzt, als ausgemacht, daß ἐθέλειν mit dem Infinitiv sehr oft als Adverbium zu dem aus dem Infinitiv genommenen Verbum finitum gefaßt werden müsse. Vergl. besonders folgende Xenophontische Stellen: Cyropädie 1, 1. 3. Κύρῳ ἴσμεν ἐθελήσαντας πείθεσθαι τοὺς μέν —, ebend. ἤθελον ἀκούειν, ferner 1, 5. 19. κινδυνεύειν ὧν ἐμοὶ ἐθελήσατε, vergl. Anabasis 2, 6. 6. und 11. und Hiero 7, 9. — Was nun den Johanneischen Sprachgebrauch betrifft, so hat Johannes das Wort in mancherley Verbindungen einige zwanzig Male gebraucht, aber in keiner einzigen ist es sicher, den bezeichneten Sprachgebrauch anzuwenden. Markland beruft sich in seiner Anmerkung zum Lysias außer 6, 21. auf 8, 44. 7, 17.: aber weder 8, 44. noch 7, 17. wird sich die feinere und genauere Auslegung erlauben, das ἐθέλειν so unterzustecken. Ich will damit nicht sagen, daß es nicht möglich wäre, daß Joh. ἤθελον in unsrer Stelle adverbialiter gebraucht habe. Allein es wird dem Vorsichtigen erlaubt seyn, zu fragen: ob man wohl, wenn nicht Matth. und Mark. mit Joh. in Widerspruch wären, darauf gekommen seyn würde, ἤθελον hier so zu nehmen? ob nicht der Zusammenhang des Joh., für sich betrachtet, vielmehr der Semlerischen Paraphrase das Wort rede: itaque laeti eum in navem

opponitur ei, quod ante dixerat, eos videlicet fuisse perterritos: ex quo intelligitur, ipsos initio fuisse eum aversatos, nunc vero agnita ejus voce et mutatis animis eum, quem fugiebant, cupide accepisse in navem.

recipere optabant: statim vero (dum id agerent) ripo proxima fuit navis, atque sic navem in terram subduxerunt? und ob, da nach Semlers Auslegung der Widerſpruch allerdings ſtehen bleibt, derſelbe, ſtatt gelöſt, nicht vielmehr genügend ſo erklärt werden könne, wie Semler thut, indem er von den Erzählungen des Matth. und Mark. ſagt: ego putarim olim quosdam narrationem ipsos interpretando auxisse? Ohne den Zuſatz: καὶ εὐθέως τὸ πλοῖον ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς — würde ich die Stelle unbedenklich ſo faſſen: Man nahm ihn nun gern in das Schiff auf, — im Gegenſatz gegen die frühere Furcht vor ihm, V. 19. Der Zuſatz hebt dieſe Beziehung auf ἐφοβήθησαν V. 19. nicht auf. Aber, wenn καὶ εὐθέως doch nicht ſo verſtanden werden kann, als ſey das ſchnellere Landen eine Folge der willigen Aufnahme Jeſu geweſen, oder als habe die Aufnahme kurz vor dem Landen ſtatt gefunden, ſo ſcheint darin ein Gegenſatz gegen ἤθελον zu liegen, den ich nicht anders zu faſſen vermag, als Semler.

Die Parallele bey Matth. und Mark. zieht ſich, wiewohl unvollkommener, fort bis V. 25. Der Augenzeuge Johannes ſagt V. 24., ſie kamen nach Kapernaum; ganz unbeſtimmt heißt es bey Markus 6, 53. nur ἦλθον εἰς γῆν Γεννησαρέτ, vergl. aber Mark. 6, 45. Von der bey Johannes folgenden Unterredung ſcheinen beyde nichts zu wiſſen. Da die Worte Mark. 52. ſich aus dem allernächſten Context nicht erklären laſſen, ſo könnte man, wenn ſich nicht das leichtere Verſtändniß aus Mark. 8, 11—21. darböte, — verſucht werden, bey Markus eine ihm ſelber unverſtändliche Beziehung auf Johannes 6, 26. 27. anzunehmen.

V. 22—24. Was die Conſtruction dieſer Verſe [1]) betrifft, ſo iſt nach dem Griesbachiſchen Texte V. 23. als

1) Die älteren Conſtructionen dieſer Verſe ſiehe bey Lampe.

Parentheſe, und V. 24. als Reaſſumtion der unvollkommenen Conſtruction V. 22. des Participiums ἰδὼν anzuſehen. So ſchon Euthymius [1]). Allein ſtatt ἰδὼν V. 22. lieſt der Alex. Codex εἶδον. Eben ſo die Codd. DL, und mehrere Minuskeln, unter denen Cod. 42. ſich in der ganzen Stelle durch gute Leſearten auszeichnet. Εἶδεν, was einige von dieſen Auctoritäten bieten, iſt auf εἶδον zu reduciren. Lachmann hat εἶδον in den Text aufgenommen. Es wird mir ſchwer, mich dagegen zu entſcheiden. Die Leſeart ſcheint dem ſonſt eben nicht periodiſchen Style des Johannes entſprechender zu ſeyn, als ἰδών. Auch treten bey εἶδον die einzelnen Momente der Erzählung beſtimmter auseinander: V. 22. ſieht das Volk, daß auſſer dem Schiffe, womit die Jünger abgefahren waren, keins weiter dageweſen war; V. 23. ſind unterdeß andere Fahrzeuge aus Tiberias in der Nähe angekommen; V. 24. wie nun das Volk ſieht, daß Jeſus nicht mehr am öſtlichen Ufer zu finden iſt, benutzt es jene Fahrzeuge und ſetzt auch über. — Das Einzige, was mich bedenklich macht, iſt, daß, wenn εἶδον richtig wäre, es nach Analogie von 1, 29. 35. vor ὁ ὄχλος hätte ſtehen müſſen, und daß V. 23. im Zuſammenhange der Erzählung mehr einen erklärenden Zwiſchenſatz, als ein Moment für ſich bildet.

Dr. Gieſeler hat darauf aufmerkſam gemacht, daß in dem Gebrauch der Tempora V. 22. ἦν συνεισῆλθε und ἀπῆλθον, und V. 24. ὅτι οὐκ ἔστιν ἐκεῖ — ein echter Gräcismus liege [2]). Der Erzähler nemlich verſetzt ſich nach echt Griech. Art V. 22. und 24. in den Zeitmoment des Erkennens oder Gewahrwerdens; ſo gebraucht er von dem, was V. 22. von dem Tage zuvor bemerkt wird, Imperfecta und Aoriſte, V. 24. von dem

1) Er ſagt zu V. 22; δοκεῖ ἐλλείπειν ὁ λόγος. V. 23. ſey ein μεταξυλογία — εἰς δήλωσιν τοῦ ὕστερον ἐλθεῖν αὐτά.

2) Studien und Kritiken 1829. Heft 1. S. 137

eben Gegenwärtigen das Präsens. Nach unserer Art der Darstellung sind die Tempora V. 22. plusquamperfectivisch, das Präsens aber V. 24. imperfectisch zu nehmen. Wir haben also die Stelle so zu fassen: Am andern Tage, als das Volk, welches jenseits des Sees (am östlichen Ufer) stand, gewahr wurde, oder erfuhr, daß kein anderes Schiff am Orte gewesen war, ausser einem, und daß Jesus nicht mit seinen Jüngern zusammen, sondern seine Jünger allein weggefahren waren, — es waren aber unterdeß andere Schiffe von Tiberias nicht weit von dem Orte, wo man (Tags zuvor) das Brot unter Danksagung des Herrn gegessen hatte, angekommen —, als also das Volk sah, daß Jesus nicht mehr da war, noch auch seine Jünger, benutzte es jene Fahrzeuge (V. 23.), und fuhr mit denselben nach Kapernaum, Jesum aufzusuchen.

6, 25—71.

Unterredung Jesu in der Synagoge in Kapernaum über das wahre Himmelsbrot und den Genuß seines Fleisches und Blutes.

Daß πέραν τῆς θαλάσσης V. 25. von Kapernaum zu verstehen sey, lehrt der Zusammenhang. Hier in seiner ἰδία πόλις war Jesus am leichtesten zu finden. Aus V. 59. sieht man, daß die Leute ihn in der Synagoge, oder auf dem Wege dahin suchten und fanden.

Warum sie ihn suchten? Die Antwort giebt V. 26. vergl. mit V. 14. 15. Bewußt war ihnen nur die Verwunderung über die Zeichen, die sie gesehen, und die Absicht, die sie schon unmittelbar nach der wunderbaren Speisung gehabt hatten. Sie wollen, scheint es, das eine, wie das andere dem Herrn zu verstehen geben, halten es aber für unschicklich, sogleich damit hervorzutreten, um so mehr, da sich Jesus V. 15. ihrem Andrängen so schnell entzogen hatte. Halb aus gewöhnlicher Neugier,

halb um einen schicklichen Anfang der Unterredung zu machen, fragen sie: πότε ὧδε γέγονας [1]; das wann schließt hier die Frage nach dem wie in sich. Das Unerklärliche war ihnen, daß sie Jesum nicht hatten übersetzen sehen, und seine Ankunft ihnen für den Landweg zu früh deuchte.

V. 26. Man hat gemeint, Johannes lasse die Antwort auf jene Frage aus. Aber gewiß richtiger ist, V. 26. für die nächste Antwort zu halten. Mit weiser Oekonomie der Zeit und des Zweckes faßt er die Fragenden gleich bey der nächsten Absicht ihres Suchens, und indem er ihnen, wohl wissend, was in dem Menschen ist, den blos sinnlichen Trieb und Zweck ihrer Verwunderung und ihres Kommens zur Beschämung vorhält und klar macht, zwingt er sie auf die kürzeste Weise wenigstens zu dem Anfang einer geistigeren Unterredung [2]. Kamen sie aus nachwirkender Verwunderung über das gestrige Wunder, wollten sie neue Zeichen der Herrlichkeit Jesu sehen, um sich fester und allgemeiner von seiner messianischen Würde zu überzeugen, so wäre doch darin ein geistiger Trieb und Zug gewesen. Aber Jesus sagt, daß sie nicht deßhalb, οὐχ ὅτι —, sonder vielmehr, weil er sie gestern gespeist hatte, zu ihm herüber gekommen waren, jetzt Aehnliches erwartend. War es nun bloß der Trieb nach Speise, hatte das Wunder des gestrigen Tages nichts weiter gewirkt, als daß sie satt geworden waren, so scheint unbegreiflich, daß Jesus sich mit einem so rohen sinnlichen Volkshaufen auf irgend eine Unterredung so geistiger Art einlies. Es ist also wahrscheinlich, erstlich, daß οὐχ ὅτι nicht ausschliessend, sondern vergleichungsweise zu verstehen ist;

1) Der Gebrauch des γέγονας für ἐλήλυθας, was Cod. D. hat, ist echt Griechisch s. Herodot. 5, 38. und Herodian. 4, 11. 13. Ist ein Unterschied zwischen γέγονας und ἐλήλυθας, und welcher?

2) So faßte den Zusammenhang auch Chrysostomus hom. 44. im Anfang.

sodann aber, daß der Volkshaufe aus Leuten verschiedener Art und Richtung bestand; und endlich, daß Jesus selbst in der vorherrschenden sinnlichen Speiselust, womit sie zu ihm gekommen waren, doch ein gewisses Vertrauen auf ihn und seine Macht bemerkte und diesen dem Volke selbst nicht bewußten Keim des geistigen Lebens anzuregen für möglich und nothwendig hielt.

V. 27. Einige haben μὴ mit folg. ἀλλὰ durch μὴ μόνον mildern wollen: aber wer sieht nicht, daß Zweck und Charakter der ganzen Rede gerade auf das Ausschließende und Ungetheilte gehen? — Jesus will sagen: Nicht die irdische und vergängliche Nahrung sollt Ihr bey mir suchen. Ich verlange von Euch, daß ein höheres Bedürfniß Euch zu mir treibt, daß Ihr eine höhere geistige Speise bey mir sucht, — die unvergängliche Nahrung des ewigen Lebens, wie sie allein der Menschensohn (der Messias) Euch geben kann und will. Sonst ist all' Euer Suchen und Kommen vergebens! —

Daß Jesus gleich von Anfang an in dieser besonderen Beziehung auf sich gesprochen [1]), zeigt vornehmlich der Schluß von V. 27. und der Zusammenhang der folgenden Rede, in welcher als herrschende Grundidee immer bestimmter hervortritt: die wahrhaft geistige, und eben darum innigste und dauerndste Gemeinschaft mit seiner Person im lebendigmachenden und ewiges Leben ertheilenden Glauben.

Das ἐργάζεσθε hat hier die Bedeutung des sich erwerbens, sich verschaffens. Vergl. Matth. 25, 16. Der biblische Sprachgebrauch stimmt hier mit dem rein Griechischen überein [2]).

---

1) Sehr richtig Semler: deest quasi δι' ἐμοῦ. Meo ministerio aliam in rem vos uti decet!

2) Den Hebr. Sprachgebrauch betreffend, scheint mir hier, vorzüglich wegen V. 28. ἵνα ἐργ. τ. ἔργα τ. θ., nur פָּעַל in Betracht zu kommen. Dieses steht Prov. 21, 6. gerade in der

Τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον bezeichnet im Gegensatz gegen *τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην* das Ewigdauernde der Nahrung, so daß in ihrem Genuß, wie es V. 35. heißt, weder Hunger noch Durst jemals wieder entsteht. (vergl. 4, 13. 14.) Es soll also das *εἰς ζωὴν αἰώνιον* unmittelbar nur das *μένειν* verstärken, nicht den Zweck und die Mittheilungskraft der *βρῶσις* andeuten, sondern nur ihre Natur. Das *γὰρ* in dem Schlusse des Verses bezieht Bengel auf *μένουσαν*. Da aber *τοῦτον* nur auf *υἱὸς τ. ἀνθ.* bezogen werden kann [1]), so ist klar, daß der emphatische Schlußsatz das unmittelbar vorhergehende *ἣν ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. ὑμῖν δώσει* begründen soll. Diesem, dem Menschensohne, hat Gott selbst das Siegel aufgedrückt, hat ihn durch *σημεῖα* als denjenigen bezeichnet oder beglaubigt, der im Stande sey, jene unvergängliche Speise zu geben. Ueber das bildliche *ἐσφράγισεν* ist früher viel gestritten worden [2]). Das Wort wird hier wesentlich eben so gebraucht, wie 3, 33., nur daß hier das Object der Besiegelung eine Person ist, dort eine Wahrheit. So viel ist klar, daß alle Erklärungen, welche auf irgend einem besonderen technischen Gebrauch des Wortes bey den Griechen beruhen, falsch sind. Eben so fern liegen versteckte typische Beziehungen auf das alte Testament. Der einfachste populäre Sprachgebrauch liegt hier am nächsten. Da *σφραγίζειν τινὰ* nie heissen kann,

---

Bedeutung von sich erwerben; die Sept. hat *ὁ ἐνεργῶν*, Theodotion aber *ὁ ἐργαζόμενος θησαυρούς*. Den Griechischen Sprachgebrauch des Wortes in dieser Verbindung s. Elsner Observ. zu d. St.

1) Malbonatus meinte, Ammonius beziehe *τοῦτον* auf *βρῶσιν*. Späterhin hat man sich die undankbare Mühe gegeben, diese Beziehung durch eine Hebr. mutatio generum zu erklären. Aber wenigstens in der Catene des Corderius construirt Ammonius *τοῦτον* richtig. Nur diejenigen, welche den Text der Vulgata interpretiren, können über die Beziehung von *τοῦτον* zweifelhaft seyn.

2) Siehe Lampe und Elsner zu d. St.

Jemanden zum Siegel oder Abdruck machen, so ist die Auslegung einiger Alten, daß Gott Christum zum Siegel oder Abdruck seines Wesens gemacht habe, durchaus verwerflich. *Σφραγίζειν τινὰ* kann nur heissen, Jemanden mit einem Siegel oder Stempel versehen. Dieß ist entweder Symbol davon, daß derjenige, der das Siegel empfängt, Eigenthum dessen ist, der das Siegel ertheilt, oder davon, daß der das Siegel Empfangende für etwas beglaubigt oder bevollmächtigt wird. Im ersteren Falle tritt der Begriff der Bezeichnung hervor, im letzteren mehr der der Auszeichnung. Es ist schwer zu sagen, in welchem Sinne es hier heissen sollte, Gott habe Christum als sein Eigenthum bezeichnet. Dagegen liegt es ganz im Zusammenhange, daß Gott Christo die Vollmacht, die Beglaubigung ertheilt habe, als Messias die Speise des ewigen Lebens zu ertheilen [1]). Sehr ähnlich ist 10, 36. *ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν.*

V. 28. Es waren offenbar die Gebildeteren und Empfänglicheren im *ὄχλος*, die da fragten: Was sollen wir thun, um die Gotteswerke zu verrichten (*ἵνα ἐργαζώμεθα*), die du meinst? Der Haufe war wohl nicht im Stande, die bildliche Rede Jesu gleich so zu verstehen. Man sieht, die Fragenden halten sich vorzüglich an das *ἐργάζεσθε* und an die *ζωὴ αἰώνιος*, und bestimmen darnach die bildliche Bedeutung der *βρῶσις*. Unter den *ἔργοις τ. θ.* im Munde der Juden kann, dem Hebr. Sprachgebrauch gemäß, nichts anderes verstanden werden, als die Werke, welche Gott gefällig, seinen Geboten gemäß sind (Jerem. 48, 10. vergl. d. f. V. 29.), hier nämlich das *ἐργάζεσθαι τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν* κτλ. V. 27.

1) So nimmt die Stelle auch Chrysostomus: *ἐπὶ τούτῳ ἔπεμψε ταύτην ἡμῖν κομίζοντα τὴν τροφήν.* Er erklärt dann bestimmter das Wort durch *ἀπόδειξιν, ἔκπλυψιν.* Eben so Euthymius. Aehnlich Cyrill.

V. 29. Die Antwort Jesu giebt dasjenige Gotteswerk an, worin alle andern begriffen sind, den Glauben an ihn, den beglaubigten Messias. So verlangt er von ihnen kurz und entschieden den bestimmten Glauben an seine göttliche Sendung.

Diejenigen, welche V. 30. ein sichtbares Zeichen fordern, um der Forderung Jesu genügen zu können, sind gewiß dieselben, welche V. 28. fragten; aber, wie schon Grotius bemerkte, wohl nicht dieselben, welche das Wunder der Speisung Tags zuvor erlebt hatten. Sie scheinen aber von jenem Wunder gehört zu haben; denn anspielend darauf fordern sie zwar ein größeres, aber ähnliches Wunder. Im Fall die Fordernden dieselben gewesen wären, die Jesus Tags zuvor gespeißt hatte, und an die er sich allerdings (V. 26. und 27.) zunächst wendet, würde die Antwort Jesu V. 32. vielleicht anders lauten, vielleicht völlig abweisend, oder rein zurückweisend. Es ist aber auch möglich, daß das Wunder vom Tage zuvor denselben Leuten, die ihn deßhalb zum Könige ausrufen wollten, jetzt nicht mehr genügte. Der sinnliche Wunderglaube ist unersättlich, und verlangt ein Wunder als Bestätigung des andern. Sie verlangen jetzt ein Wunder grösserer Art, wenigstens ein solches, wie Moses für ihre Väter gethan hatte; Manna wollen sie jetzt essen. Kann er ihnen dieß nicht geben, so steht er dem Moses nach, kann also auch der Messias nicht seyn. Dabey scheinen sie nicht ohne Zweifel gewesen zu seyn, ob Jesus auch zu solchem Wunder im Stande sey.

Vers 31. zu verstehen, hilft sehr was Lightfoot, Wetstein und Schöttgen aus der Rabbinischen Litteratur hier beybringen. Den Juden war Moses so sehr ein Typus des Messias, daß sie sagten: Qualis fuit redemtor primus (Moses), talis erit redemtor ultimus (Messias), und: Redemtor prior descendere fecit pro iis Manna, sic et redemtor posterior descendere faciet Manna,

sicut scriptum est Ps. 72, 16. [1]) Dazu nehme man, daß die Juden auf kein Wunder im A. T. mehr Gewicht legten, als auf das Manna; daß sie dasselbe mit besonderer Ehrfurcht Himmelsbrot nannten Ps. 78, 24. (ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς LXX. דְּגַן שָׁמַיִם vergl. 105, 40. [2]), und zum ewigen Andenken an diese außerordentliche Gnadenerweisung Jehova's eine Urne damit im Heiligthum bewahrten. Indem also die Juden hier den feyerlichen Ausdruck ἄρτος ἐκ τ. οὐρ. wählen, wollen sie offenbar den Gegensatz gegen das gemeine irdische Brot, das Jesus Tags zuvor dem Volke gegeben, recht hervorheben.

Wenn nun Jesus V. 32. 33. so darauf antwortet: „was Moses Euren Vätern gab, war nicht das wahre Himmelsbrot, das wahre Brot vom Himmel, das Brot Gottes, giebt und kann kein anderer Euch geben, als mein Vater:" — was kann er anderes damit wollen, als die Fordernden von dem sinnlichen Wunder abziehen, und auf das größte aller Wunder, das jetzt vor ihren Augen geschah, hinweisen, auf seine Erscheinung und Wirksamkeit unter ihnen, auf die Mittheilung des wahren Himmelsbrotes in ihm selber?

Die verschiedenen Gegensätze V. 32. οὐ Μωσῆς — ἀλλ' ὁ πατήρ μου, dann δέδωκεν — δίδωσιν werden concentrirt in dem Begriffe des ἀληθινός. Das Mosaische Manna, meint Jesus, könne nur uneigentlich und bildlich Himmelsbrot genannt werden, denn es sey ja nur eine irdische und vergängliche Speise gewesen. Das wahre echte Himmelsbrot habe Moses weder gegeben, noch zu geben vermocht. Das vermöge allein sein Vater selbst zu

1) Midras Coheleth fol. 86, 4. nach Lightfoot.

2) Josephus nennt das Manna θεῖον καὶ παράδοξον ῥῶμα, Philo θαυματουργούμενον καὶ τερατῶδες ἔργον. Abeneſra ſagt, unter allen durch Moses geſchehenen Wundern ſey das Wunder des Manna's das größte. S. Lampe zu d. St.

geben und gebe es ihnen jetzt. Jesus will dadurch nicht das Werk der göttlichen Providenz in dem Manna der Wüste leugnen, sondern nur als das größere und vollkommnere Wunder das echte Himmelsbrot, welches jetzt der Vater den Menschen in der Sendung seines Sohnes giebt, darstellen.

V. 33. wird dieses Himmelsbrot näher bezeichnet und der Grund angegeben, warum dieses der Vater allein zu geben vermöge: ὁ γὰρ ἄρτος τ. θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τ. οὐρανοῦ u. s. w. Ἄρτος τ. θ. ist nichts anderes, als der deutlichere und kürzere Ausdruck für τὸν ἄρτ. ἐκ τ. οὐρ. τὸν ἀληθινόν. Der Satz verhüllt noch, was Jesus V. 35. bestimmter und demonstrativer sagt: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. — Wenn neuere Exegeten sagen, ὁ καταβαίνων ἐκ τ. οὐρ. stehe hier für ὁ καταβὰς ἐκ τ. οὐρ. V. 41. vergl. V. 38. und 51. so ist dieß falsch. Daß Johannes das Particip des Präsens außer dem Erzählungsstyl aoristisch oder als Imperfect gebrauche, ist unerweislich. In dem vorliegenden Falle darf ὁ καταβαίνων um so weniger in ὁ καταβὰς verwandelt werden, da der Satz V. 33. keine einzige Form der vergangenen Zeit enthält. Auch erlaubt der wechselnde Gebrauch des ὁ καταβαίνων ἐκ τ. οὐρ. V. 33. 50. und des ὁ καταβὰς ἐκ τ. οὐρ. V. 41. 51. (vergl. V. 38. 42. καταβέβηκα ἐκ τ. οὐρ.) nicht, hier an eine Enallage der Tempora zu denken. Der Grund aber, warum Joh. dort das Particip des Präsens, hier des Aoristis gebraucht, ist der, daß er sich das Herabsteigen des Gottesbrotes vom Himmel im ersteren Falle als wesentliches Prädicat, wodurch der Begriff desselben bestimmt wird, im zweyten Falle als bestimmtes Factum in der Erscheinung Christi denkt. V. 33. ist so zu fassen: das Gottesbrot nemlich ist das, welches vom Himmel herabsteigt — nicht aus der Erde erwächst, — und der Welt Leben giebt, so daß wer davon ißt, nicht stirbt V. 49. 50.,

mit andern Worten, das Wesen des wahren Himmelsbrotes besteht darin, daß es vom Himmel herniederkommt (göttlichen Ursprungs ist, nicht irdischen) und daß es der Welt Leben giebt. So oft Joh. so im Allgemeinen von dem Wesen des Gottesbrotes spricht, setzt er richtig das Participium des Präsens und zwar mit dem Artikel, ὁ καταβαίνων, um den Begriff recht stark hervorzuheben; hingegen da, wo Jesus sich selbst bestimmt das Himmelsbrot nennt, das factisch vom Himmel herniedergestiegen ist, V. 41. 51. (vergl. 38. 42.), verfehlt er auch nicht, das Participium des Aorist, ὁ καταβὰς ἐκ τ. οὐρ. zu gebrauchen. Dr. Olshausen erkennt zwar diesen Unterschied an, aber er will mir darin nicht beystimmen, daß ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ u. s. w. als Eigenschaftsbegriff von ἄρτος τοῦ θεοῦ zu fassen sey. Es entstehe, meint er, nach meiner Auslegung eine Tautologie, die nicht zu ertragen sey; es verstehe sich ja von selbst, daß das Gottesbrot vom Himmel komme, da Gott im Himmel sey. Aber sobald man den Begriff ἄρτος τοῦ θεοῦ zunächst in einem weiteren Sinne nimmt, wonach auch das irdische Manna darunter verstanden werden kann, und dann ὁ καταβαίνων u. s. w. eben in Beziehung auf den Gegensatz des irdischen Mannas als nähere Bestimmung des ἄρτος τοῦ θεοῦ ὁ ἀληθινὸς faßt, fällt jener Einwurf weg. Wie aber Olshausen sagen kann, „ὁ καταβαίνων u. s. w. sey Prädicat oder mit Inversion Subject in dem Sinne: der vom Himmel Herniederkommende und Leben Spendende ist selbst das Gottesbrot," gestehe ich nicht einsehen zu können. Christus war, als er hier sprach, nicht καταβαίνων sondern καταβὰς s. 3, 13. und hier V. 38.

Vers 34. nehmen einige ältere und neuere Ausleger, unter jenen Chrysostomus, Cyrill, Augustin, unter diesen z. B. Calvin, ironisch, als wollten die Juden sagen: Solch Brot gibt es nicht und kannst Du nicht geben, sonst möchten wir wohl dergl. u. s. w. Aber die Antwort

Jeſu V. 35. will ſich nicht dazu ſchicken. Dieſe ſcheint vielmehr vorauszuſetzen, daß die Juden (dieſelben, die V. 31. ſprechen) in der Meinung [1]), es gebe oder werde einſt wirklich ein noch beſſeres Manna geben, als wovon ihre Väter gegeſſen, redlich ein ſolches beſſeres fordern. Wie die Samaritanerin 4, 15., ſind ſie im Begriff etwas Höheres zu ahnen, aber viel zu ſinnlich, um es zu erkennen; ſie bleiben zwiſchen Bild und Deutung ſchweben und verſtehen ſo auch das einfachſte Wort des Herrn entweder nur halb, oder gar nicht.

V. 35. Den Verlangenden bietet Jeſus ſich ſelbſt dar als das vorhandene, Allen bereite Brot des Lebens; in welchem Sinne, lehrt genauer V. 51—58. Nur Er vermag die ewig dauernde βρῶσις zu geben V. 27.; nur das wahre Himmelsbrot enthält die wahre Lebensnahrung, V. 33. So nennt er ſich alſo das Brot des Lebens, ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, (ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ V. 33.). Der bildliche, myſtiſche Ausdruck war damals in den Schulen der Juden wenigſtens in analogen Beziehungen nicht ungebräuchlich [2]); — die Juden machen

1) Tanchuma in Jalkut Sim. fol. 73. 4. Quinam vero Manna jam praeparata est? Justis in seculo futuro. Quicumque credit, dignus est, qui illud comedat. Nach Buxtorf histor. Mannae Cap. 2. p. 352. heißt es im Buche Sohar.: Quinam sunt illi, qui eo tempore illa Manna coelesti nutriti fuerunt? Respondetur: Hi sunt sapientes, qui die noctuque student in lege. Alter excipiens dixit: An existimas ipsa illa Manna? Respondit: Non, sed cibo ei simili, qui duplo pretiosior est. Vergl. Apok. 2, 17.

2) Buxtorf theilt in der historia Mannae Cap. 2. p. 350 ff. folgende Rabbiniſche Erklärung der Worte Exod. XVI, 25. mit: Ex mente R. Elieser ben Chasmae per vocem היום intelligitur: filii seculi futuri habent subsistentiam suam per elementum vel principium Mannae, quod est lux suprema et divina. (R. Bechai in legem fol. 81. ſagt: Manna est progenies lucis, lux principium Mannae.) In seculo venturo neque edunt, neque bibunt, sed justi sedent cum coronis suis in capitibus et aluntur splendore majestatis divinae. Philo deutet das Manna auf den Logos, den Geber der göttlichen Weisheit. So ſagt er z. B. in ſeinen Allegor. legis lib. 3. zu

auch keine Schwierigkeit, ihn zu verstehen, denn V. 42. ist ihnen nur das ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ dunkel oder anstößig. — Ueber ὁ ἐρχόμενος πρός με für ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ siehe 5, 40. Der Ausdruck enthält hier eine Anspielung auf das Kommen und Suchen des Volkes s. V. 26. — Jesus sucht hier ähnlich, wie 4, 14., durch hyperbolische Rede die Vorstellung zu entsinnlichen, und so zum Verständniß des geistigen Sinnes zu verhelfen. Wo gäbe es eine irdische, leibliche Speise, welche Hunger und Durst auf immer stillte! Nur auf dem geistigen Gebiete ist so etwas möglich. Nur der Glaube an Christum stillt alle Sehnsucht und befriedigt alle wahren Lebensbedürfnisse, gerade je mehr er in dem sehnsuchtsvollen, bedürftigen Gemüthe wächst und sich reinigt. Es ist übrigens nicht zu übersehen, wie das zweyte Glied der Parallele mehr enthält, als das erste. Nicht nur den Hunger, auch den Durst stillt jenes Lebensbrot auf immer. Das Manna in der Wüste vermochte dieß nicht; denn kaum war der Hunger des Volkes gestillt, als der quälende Durst sie gegen Moses empörte und sie mit ihm zankten und sprachen: Gebet uns Wasser, daß wir trinken! 2 Mos. 17, 1 ff. Die Anspielung hierauf ist unverkennbar.

V. 36. Hätte Semler Recht, das με hinter ἑωράκατε, weil es außer dem Alexandr. Codex auch einige Handschriften der Vorhieronym. Uebersetzung (Veron. Verc. Gatean.) es nicht haben, zu streichen, so wäre die Beziehung des ἀλλ' εἶπον ὑμῖν u. s. w. auf V. 26. (vergl. V. 30. ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι) einigermaßen wahrscheinlich. Da aber die meisten und wichtigsten Auctoritäten und, wie es scheint, auch die Analo-

Exod. 16, 13 ff. Ὁρᾷς τῆς ψυχῆς τροφὴν οἵα ἐστί; λόγος θεοῦ θυνεχής u. s. w. Mangey I. p. 120 sq. ed. Richter §. 59 sqq. Vergl. de profugis Mangey I. p. 566. Ed. Richt. §. 25.

gie von V. 40. (πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν) das με schützen, so darf es auf keine Weise ausgeschlossen werden. Dann aber ist die Beziehung des ἑωράκατε auf V. 26. mehr als unwahrscheinlich. Abgesehen davon, daß Jesus V. 26. nur sehr entfernt Aehnliches sagt, so würde, wenn Joh. jene Erklärung Jesu gemeint hätte, die Beziehung auf das Wunderzeichen bestimmter hervortreten. Außer V. 26. aber im vorliegenden Gespräch etwas aufzufinden, worauf sich V. 36. beziehen könnte, ist vergebliche Mühe. Daß Johannes den früheren Ausspruch Jesu, der hier doch nur dem Sinne nach wiederholt wird, in seinem Evangel. gänzlich ausgelassen haben sollte, ist nicht wahrscheinlich. Die fraglichen Worte enthalten einen allgemeineren Vorwurf gegen den Unglauben der Juden. Aehnlich, wie späterhin 9, 39., wirft er ihnen vor, daß sie aller augenscheinlichen Erfahrungen von seiner göttlichen Doxa ungeachtet, doch nicht an ihn glaubten. Der Vorwurf muß in einer früheren Streitrede vorgekommen seyn. Da nun die Streitreden, die sich bis Kap. 11. fortziehen, erst mit Kap. 5. anfangen, so bleibt nichts übrig, als, nach des Euthymius [1]) Andeutung, 5, 36—44. dem Sinne nach hieher zu beziehen [2]). Was Jesus dort gesagt, wiederholt er hier mit kurzen Worten: Obwohl der Preis des Kommens zu

1) Dieser aber, nachdem er den Satz so erklärt hat: ἑωράκατέ με, ἤγουν, ἐγνώκατε, τίς εἰμι, ἀπὸ τε τῆς μαρτυρίας Ἰωάννου, ἀπὸ τε τῶν σημείων, ὧν ἐποίησα, καὶ ἀπὸ τῆς μαρτυρίας τῶν γραφῶν, ἃς ὑμῖν ἀνέπτυξα· ἀλλ' ἐθελοκακοῦντες οὐ πιστεύετε, fügt hinzu: πότε δὲ τοῦτο εἶπεν αὐτοῖς; εἰκὸς, τοῦτο ῥηθῆναι μὲν, μὴ γραφῆναι δέ. Chrysostomus bezieht εἶπον ὑμῖν auf V. 26. Cyrill dagegen meint, es beziehe sich auf den alttest. Spruch Es. 6, 9. vergl. Ev. Joh. 12, 38 ff.

2) Genauere Beobachtung lehrt, daß die erste wichtige Verfolgung und Vertheidigung Jesu Kap. 5., den späteren Streit- und Vertheidigungsreden zum Grunde liegt. Denn außerdem, daß sich 7, 1. 22. 23. eine ganz bestimmte Beziehung auf die Kap. 5. erzählte Verfolgung findet, so kehren die Grundgedanken von Kap. 5. nur erweitert und anders gewendet Kap. 6. 7. 8. 10. wieder.

mir, (des Glaubens an mich,) so groß, und das dargebotene Heil vor Euren Augen ist, (ἑωράκατέ με), obwohl Ihr mich sehet und meine Herrlichkeit erfahret in den Werken Gottes, die ich verrichte, so glaubet Ihr doch nicht an mich; ich weiß es, ich habe es Euch schon gesagt, Ihr glaubet nicht, weil, wie gesagt, ihr nicht wollt 5, 40., und aus eitlem Sinne nicht könnt 5, 44. Denn, wie Alle, die mir der Vater gegeben hat, unfehlbar zu mir kommen, so kann auch Niemand, den er nicht ziehet, der nicht aus Gott ist und die Liebe Gottes nicht hat (6, 44. 8, 47. 5, 42.), zu mir kommen und an mich glauben. — So entsteht ein klarer Uebergang und Zusammenhang mit V. 37. — Das erste καὶ wird zwar von einigen Auctoritäten ausgelassen, z. B. Cod. K. Allein die ältesten und meisten Zeugen schützen es. In der Regel verbindet das doppelte καὶ irgendwie zusammengehörige und einander entsprechende Begriffe. Hier aber werden dadurch Gegensätze verbunden und zwar zu einem inneren Widerspruche, der eben durch das doppelte καὶ recht hervorgehoben werden soll. So wird, wenn man dem Satze seine gewöhnliche logische Form giebt, das erste καὶ obgleich, das zweyte dennoch. Der Fall ist anders, als 5, 39. 40., wo die gegenseitige Beziehung des καὶ nicht so eng und bestimmt ist. —

V. 37. Wie der Satz πᾶν ὃ δίδωσί μοι ὁ πατὴρ zu verstehen sey, lehret V. 44. 45. Alles, was göttlichen Trieb und Sinn hat, und in sofern mir von Gott gegeben ist, das wird zu mir kommen [1]). Wer freylich jenen Trieb nicht hat, — der bleibt fern von mir, der kann das Messianische Heil vor Augen haben, er glaubt doch

1) Schon Chrysostomus sucht diese Stelle gegen Mißverstand zu schützen: Οὐ τὸ τυχὸν πρᾶγμα ἡ πίστις ἡ εἰς ἐμέ· ἀλλὰ τῆς ἄνωθεν δεῖται ῥοπῆς· καὶ τοῦτο δὲ ὅλου κατασκευάζει τοῦ λόγου· δεικνὺς, ὅτι ψυχῆς γενναίας τινὸς ὄντος καὶ τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ ἐφελκομένης αὐτὴ δέεται ἡ πίστις. Aehnlich Euthymius bey d. St.

nicht. Wer aber von Gott getrieben sich zu mir wendet, den werde ich gewiß nicht (οὐ μὴ) hinauswerfen aus der Gemeinschaft des göttlichen Reiches.

Dem οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω liegt das Bild der βασιλεία τ. θ. zum Grunde s. Matth. 8, 12. 22, 13. Die Figur der Litotes bemerkte schon Luther. Illud non ejiciam foras, sagt er, juxta tropum scripturae, quae per negativas vehementissime affirmat, intelligendum est ita, non ejiciam, sed lubentissime amplectar, ut sit expressio jucundae et promtae obedientiae Christi ad patrem simul et commendatio dulcissimae caritatis [1]).

V. 38 und 39. Der Zusammenhang mit V. 37. ist der: „Nicht menschliche Willkühr nimmt auf und verwirft, 5, 21. 22. 30. 8, 16., sondern allein der heilige Wille des Vaters, den ich auszurichten vom Himmel herniedergestiegen bin, entscheidet. Sein Wille aber ist, daß ich Allen (τῷ κόσμῳ V. 33.), — nicht den Juden allein, — die sich von ihm mir geben, zu mir sich ziehen lassen, das Heil des ewigen Lebens gebe. Vergl. 3, 16. 17.

Das Neutrum πᾶν V. 39. für πάντες (vergl. V. 37.) soll die unbeschränkte Totalität andeuten; wir gebrauchen unser Alles wohl auch so. Vergl. 17, 2. 1 Joh. 5, 4.

Ob der absolute Nominativ, πᾶν ὃ δέδωκέ μοι, μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ, hier und 17, 2. Apok. 2, 7. 26., wie Grotius meinte, als ein Hebraismus zu nehmen sey, ist zweifelhaft. Raphelius und Wolf bestreiten die Ansicht des Grotius, und weisen dieselbe Construction auch in der classischen Gräcität nach. Gewiß ist, daß dergleichen Constructionen bey den Classikern nicht ungewöhnlich [2]), noch häufiger im

1) Opp. ed. Jen. Tom. 1. p. 207. Deutsch Walch 7. p. 2570.
2) Beispiele aus Xenophon s. Viger. ed. Herm. p. 55. Cyrop. 6, 1. 31. 1, 4. 20. 4, 2. 3. 7, 5. 37. Exp. 7, 6. 37. vergl. Kypke observatt. sacrae zu Ap. G. 20, 3. Raphelius Annot.

Hebräischen sind [1]), überhaupt aber in allen Sprachen vorkommen, und theils in mangelhafter Sprachbildungen, theils in rhetorischer Absichtlichkeit, theils in Nachlässigkeiten des Styles ihren Grund haben können. Häufig sind die Beyspiele dieser Construction in der Alexandr. Uebersetzung, m. s. Exod. 32, 1. Num. 14, 24. Psalm. 18, 30. Dan. 1, 17. u. a. [2]) in den Apokryphen Tob. 6, 7. 8. Judith. 11, 9. Sir. 10, 21. 40, 29.; der Hebr. Sprachgebrauch ist in diesen Stellen unverkennbar. Neutestam. Stellen, die hieher gehören, sind: 17, 2. 15, 2. Apostelg. 7, 40. 20, 3. Mark. 9, 20. Luk. 21, 6. Apok. 2, 26. 3, 21. vergl. 2, 7. [3])

Vor ἐξ αὐτοῦ ergänzt Codex D μηδέν. Soll etwas ergänzt werden, so muß es τι seyn. Das richtigste aber ist ἐξ αὐτοῦ als Object zu nehmen. Das τι ist ausgelassen, wie es oft in dem partitiven ἐκ mit dem Genitiv ausgelassen wird. Die Lesart αὐτὸ ἐν verdient den Vorzug vor der von einigen jüngeren Auctoritäten aus V. 40. 44. 54. genommenen, αὐτὸν [4]).

Daß das μὴ ἀπολέσω mit dem ἀναστήσω u. s. w. einen ähnlichen Gegensatz bildet, wie 3, 16. das μὴ ἀπόληται mit dem ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, leuchtet ein. Nur fragt sich, wie sich die hier wiederkehrende Formel ἀναστήσω ἐν τῇ ἐσχ. ἡμ. zu der verwandten, ἔχει (ἔχῃ) ζωὴν αἰώνιον, mit der sie bald zusammensteht, bald

philol. ex Xenoph. p. 114. 353. Ebend. Annot. ex Polybio et Arriano p. 242. Index Gronovii zu s. Edition von Aelian. var. hist., wo 2, 11. 13. 41. 3, 42. 7, 1. als mehr und weniger klare Beyspiele angeführt werden.

1) S. Gesenius Lehrgebäude der Hebr. Sprache S. 723. 724. Beyspiele aller Art.

2) In einigen der von Gesen. a. a. O. angeführten altt. Stellen haben die Alexandr. Uebersetzer die Construction beybehalten, z. B. Exod. 31, 1. Num. 14, 24. Dan. 11, 27. in den meisten andern nicht, selbst Ps. 9, 7. und Esth. 6, 7—9. nicht.

3) S. Winers Grammat. S. 153 f.

4) S. Schulze's Anmerk. zu Griesbachs Variantensammlung.

nicht, verhalte? Die Vergleichung mit V. 40. 47. 53 54., sodann mit 5, 16. 5, 24. und 25. könnte leicht zu der Meinung berechtigen, beyde Ausdrucksweisen seyen völlig einerley und die letztere sage ohne Bild dasselbe, was die erstere mit einem aus der Jüdischen Messiaslehre hergenommenen symbolischen Ausdrucke. Die Zweydeutigkeit der Jüdischen Theologie darüber, ob der Vater, oder der Sohn, der Messias, die Todten erwecken werde, scheint dieser Meinung günstig.

Aber abgesehen davon, daß im Fall das ἀναστήσω — ἐν ἐσχ. ἡμ. hier im uneigentlichen Sinne zu nehmen wäre von der Erweckung aus dem Tode der Sünde, V. 40. und 54. eine grundlose Tautologie entstünde, und der klarere Ausdruck dem dunkleren vorangehen würde, statt ihm zu folgen (s. 5, 21.), so läßt sich das ἐν ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ im Munde des bereits erschienenen Erlösers nur von dem Schlusse der Messianischen Weltperiode verstehen, an welchem Laut der Jüdischen Theologie die leiblich Todten erweckt und das Gericht gehalten werden sollte. Das ἀναστήσω aber, in Verbindung damit, anders als von der Erweckung der leiblich Todten zu deuten, verbietet 11, 24. (vergl. 20, 9.). Den Zweifel endlich, den die oben bezeichnete Zweydeutigkeit der Jüdischen Theologie wegen des in dem ἀναστήσω versteckt liegenden ἐγὼ V. 40. 44. 54. etwa erregen konnte, löset die entschiedene Erklärung Jesu Kap. 5, 28. 29. vollkommen. Wohl ist es wahr, daß nach Johannes die ζωὴ αἰώνιος schon in dem Moment des Glaubens beginnt, aber eben so wahr ist, daß nach Joh. die ἀνάστασις von dem wirklichen Tode des Leibes, theils die sichere Bürgschaft für die ewige Dauer der Christlichen ζωή, theils der höchste Preis derselben ist [1]). So erklärt

1) So sagt schon Luther bey V. 52. (Walch 7. 2098): Das Wort auferwecken ist nicht ohne Ursach hinzugesetzt, denn daran

ſich leicht, warum Jeſus bald bloß von dem Haben des ewigen Lebens, bald bloß von dem Erweckt-werden am jüngſten Tage ſpricht, ſo oft er aber beydes mit einander verbindet, jenes voran gehen und dieſes folgen läßt, wie Anfang und Schluß der Belebung.

V. 40. lieſet im Anfange des Satzes die lectio recepta δὲ, eine lange Reihe wichtiger Auctoritäten [1]) bey Griesbach aber γὰρ, und es hat kein Bedenken, daß dieß das richtigere iſt. V. 40. wiederholt allerdings was V. 39. geſagt iſt, aber erweiternd und erklärend insbeſondere das ὃ δέδωκέ μοι und das μὴ ἀπολέσω. Das Erweiternde und Erklärende des Satzes deutet das γὰρ an. Wenn Euthymius bey ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν erklärend hinzufügt τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς ψυχῆς, ſo hat er freylich Recht, wenn er meint, daß das υἱὸν θεοῦ εἶναι genau genommen nur mit den Augen des Geiſtes erkannt werden konnte, völlig Unrecht aber, wenn er fortfährt: ὅ ἐστιν, ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν. Ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν bezeichnet ähnlich, wie 5, 24. ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων, die Bedingung der πίστις. Wer das Wort nicht hört, oder von Chriſto nichts hört und ſieht, kann auch nicht glauben. Es iſt mit dem θεωρῶν nicht ſowohl inneres Verſtändniß, als vielmehr die Wahrnehmung Chriſti und ſeiner Werke gemeint, worauf bey denen, welche den göttlichen Sinn und Trieb haben, der Glaube folgt.

V. 41. 42. Der γογγυσμὸς der Juden bezieht ſich, wie man aus V. 42. ſieht, auf das καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Sie verſtehen den Ausdruck recht gut, nemlich

---

iſt viel gelegen. Es iſt ſonſt ärgerlich, daß er ſagt: Wer an mich glaubt, ſoll leben, und der Tod kommt gleichwohl mit vielen Gefährlichkeiten, die ſchlagen einem unter Augen. — Darum ſo ſetzet er das Wort hinzu, uns zum Troſt, daß wir feſt halten, ſtark und getroſt ſeyn ſollen. Obgleich der Tod über dich hinläuft mit Füßen und Dich erwürget, ſo will ich Dich doch wohl erhalten. —

1) S. Griesb. Variantenſammlung zu d. St.

von der himmlischen Abkunft, finden aber in der Rede Jesu eine zu arge Verleugnung seines irdischen Ursprungs, daß sie, um diesen recht hervorzuheben, einander daran erinnern, wie sie seinen Vater und seine Mutter recht gut kennten. Der Messias aber, der Sohn Gottes müsse, meinten sie, unbekannten Ursprungs 7, 27., müsse ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος seyn, Hebr. 7, 3. [1]). Oder meinten sie nur, daß die bekannte menschliche Herkunft die göttliche ausschließe und umgekehrt? Eine Vereinigung beyder war ihnen bey ihrer entweder rein sinnlichen oder rein abstracten Denkweise über göttliche Dinge unbegreiflich.

V. 43. 44. Die Weisheit, mit welcher Jesus dem πῶς λέγει u. s. w. der Juden ausweicht, und sie darauf aufmerksam macht, daß nur echter Gottessinn und wahre Gottesgelahrtheit seinen himmlischen Ursprung zu erkennen im Stande seyen, bemerkte schon Chrysostomus. Euthymius sagte fast mit denselben Worten, wie Chrys. οἰκονομικῶς παρέδραμε τὸν περὶ τούτου λόγον (nemlich περὶ θαυμαστοῦ τόκου), ἵνα μὴ ἕτερον σκάνδαλον ἀναιρῶν, ἕτερον ἐμβάλῃ. Das Letztere aber ist übereilt. Christus spricht bey Johannes nie von seiner übernatürlichen Geburt als einem äussern Factum. Es ist überhaupt problematisch, ob die synoptische Geburtsgeschichte bey Joh. vorausgesetzt wird. Die Sache ist die, Jesus hält es für unmöglich, seinen Gegnern auf ihrem Standpuncte begreiflich zu machen, wie die göttliche Herkunft die menschliche nicht ausschliesse und umgekehrt. Irdischer Sinn, meint Jesus V. 44., kann in diesem Falle nichts begreifen, ihm bleibt es ewig verborgen, daß ich wirklich das Brot des Lebens bin, das vom Himmel herniedergestiegen ist. Darum wollt Ihr wissen, wie ich sagen könne, ich sey vom Himmel herabgestiegen, so

1) Bertholdts Christol. p. 81—83.

öffnet erſt Euren Sinn für das Göttliche. Wer nicht vom Vater getrieben zu mir kommt, kann es nicht faſſen. Mit Auguſtin und andern [1]) den bildlichen, populären Ausdruck, ἑλκύσιν, V. 44. zur Grundlage dogmatiſcher Speculationen über die Unwiderſtehlichkeit der göttlichen Gnade zu machen, würde, ſelbſt wenn die wahrhaft wiſſenſchaftliche Dogmatik den Unterſchied dogmatiſcher Begriffe und populärer Redeweiſen der h. Schrift nicht ſtreng zu beobachten hätte, dennoch im vorliegenden Zuſammenhange der 45. V. durchaus verbieten. Denn daß hier die von Gott zu Ziehenden (V. 44.) διδακτοὶ

1) Auguſtin praedest. sanct. 1, 8. Doch weder hier, noch in ſ. tract. zu d. St. ſpricht Auguſtin über dieſe Stelle ſo ſtark und ſo entſchieden, wie z. B. Hieronymus contra Pelag. lib. 3. wo es heißt: Etsi quis velit ad Chr. pergere, nisi pater coelestis traxerit eum, nequaquam cupiat et frustra nitatur. Auguſtin ſagt in ſ. tract. 26. (pag. 494. Ed. Benedict. Tom. III.) bey dieſer Stelle: Magna est gratiae commendatio. Nemo venit nisi tractus. Quem trahat et quem non trahat, quare illum trahat et illum non trahat, noli velle judicare, si non vis errare. Semel accipe et intellige: Nondum traheris? Ora, ut traharis! — — Si trahitur, ait aliquis, invitus venit. — Si invitus venit, non credit, si non credit, nec venit. Non enim ad Christum ambulando currimus, sed credendo, nec motu corporis, sed voluntate cordis accedimus. — Noli te cogitare invitum trahi: trahitur animus et amore. — Si poëtae dicere licuit: Trahit sua quemque voluptas, (Virg. Eclog. II. 65.), non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed delectatio: quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Chr., qui delectatur veritate, delectatur beatudine u. ſ. w. — Mehr alſo als Auguſtiniſch legen dieſe Stelle aus Calvin zu d. St., wo es heißt: falsum est et profanum, non nisi volentes trahi, Beza zu d. St. und Lampe. — Die Gr. Ausleger, Cyrill, Chryſoſt., Euthym., Theophylakt faſſen den Sinn der Worte, wie wir. Chryſoſt. ſagt: ὁ καὶ αὐτὸ οὐ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ μᾶλλον ἐμφαίνει ἡμᾶς βοηθείας δεομένους. Gegen Erasmus faßte L. dieſe Stelle ſtreng Auguſtiniſch: in ſeinen Predigten über das ſechste Kapitel d. Joh. aber ſagt er: Das Ziehen iſt nicht wie der Henker einen Dieb auf der Leiter und an den Galgen zeucht; ſondern es iſt ein freundlich Locken und an ſich Ziehen, wie ſonſt ein holdſeliger Mann die Leute an ſich zeucht, damit, daß er freundlich und leutſelig iſt und jedermann gerne zu ihm gehet. Alſo locket und bringet Gott die Menſchen auch ſäuberlich an ſich, daß ſie willig und gern um und bey ihm ſind. S. Walch Bd. 7. S. 2026.

θεοῦ genannt werden, ist klar. Wo aber, wie gleich darnach ausdrücklich gesagt wird, der Mensch hören und lernen muß, was Gott ihn lehrt, um ein διδακτὸς θεοῦ und so ein πιστεύων εἰς Ἰ. Χ. zu werden, da kann vernünftigerweise von einem unwiderstehlichen Zuge der göttlichen Gnade nicht die Rede seyn. Unverkennbar ist das ἑλκύειν hier nur ein verstärktes διδόναι, V. 37. 39. oder καλεῖν, wie Paulus gesagt haben würde, und soll, indem es die Freyheit des menschlichen Herzens, sich ziehen zu lassen oder nicht, keineswegs aufhebt, nichts anderes andeuten, als daß nicht Fleisch und Blut, Matth. 16, 17., sondern allein die Hingebung der Seele an Gott und seine Offenbarungen und der innere göttliche Trieb und Zug zum Glauben an den Sohn Gottes führen kann. Jerem. 31, 3. und Evang. Joh. 12, 32. wo das ἑλκύειν entsprechend dem Hebr. מָשַׁךְ, ebenfalls vorkommt, sind eben so zu deuten.

V. 45. Wenn es heißt, καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ, stehe geschrieben ἐν τοῖς προφήταις, obgleich die Worte zwar dem Sinne nach in vielen Stellen (Jerem. 31. 33. 34. Joel 2, 27 ff. (3, 1 ff.) Esaias 54, 13.) κατὰ ῥητὸν aber nur Esaias 54, 13. sich finden, so ist dieser Plural am wahrscheinlichsten von dem zweyten Theile der alttestam. Schriften, den נְבִיאִים, zu verstehen [1]). Vergl. Apostelg. 13, 40. 7, 42. wo es heißt ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν. Die angeführte Stelle steht bey Jesaias in einer augenscheinlich Messianischen Weissagung, wie denn überhaupt der Gedanke, daß zur Zeit der Erscheinung des Messias eine innigere Gemeinschaft der Menschen mit Gott, eine größere Fülle göttlicher Offenbarungen, eine ununterbrochene Wirksamkeit des göttlichen Geistes unter den Mehschen Statt finden

1) S. Beza zu d. St. Erasm. Schmid zu Act. 13, 40. und Hakspan zu derf. St.

werde, ein wesentliches Stück der Messianischen Weissagungen ist, vergl. Apostelg. 2, 15 ff. Joel 3, 1 f. Jesaias 54, 13. 59, 21. Jerem. 31. 33. 34. Das οὖν der recepta lassen die besten Auctoritäten bey Griesbach aus. Aber es ist ungleich richtiger ein οὖν, als mit Olshausen ein γὰρ hineinzudenken. Christus folgert aus der alttest. Stelle, daß nur Gottgelehrte, Gottgetriebene, wie die Messianische Weissagung andeutet, mit ihm, dem Messias, in Gemeinschaft und Verständniß treten werden.

Die διδακτοὶ θεοῦ [1] (1 Thessal. 4, 9. θεοδίδακτοι, im Hebr. לִמּוּדֵי יְהוָה) werden hier näher bezeichnet als ἀκούσαντες παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθόντες. Gott redete und lehrte im A. T. durch den Mund der Propheten, jetzt redet und lehret er durch den Sohn K. 5, 37—39. Hebr. 1, 1. 2.

V. 46. Der Zusammenhang von V. 46. wird verschiedentlich angegeben [2]. Man sieht, Jesus will ein mögliches Mißverständniß der Worte πᾶς ὁ ἀκούσας u. s. w. entfernen; aber was für ein Mißverständniß? Man darf die Juden nicht beschuldigen, als hätten sie gedacht, jenes Hören und Lernen vom Vater setze ein leibliches Sehen Gottes voraus. Der Begriff der geistigen Offenbarung war ihnen geläufig. Man könnte sagen, die Juden hätten denken können, Jesus nehme das Hören und Lernen von Gott wie ein menschliches, leibliches Zusammenseyn, und sie seyen im Begriff gewesen, ihm eine so grobsinnliche Vorstellung von Gott zu verweisen. Allein in diesem Falle wären sie mehr als unaufmerksam gewesen, und Jesus würde V. 46. etwa die Wendung genommen haben, μὴ δοκεῖτε u. s. w. Das wahre Verhältniß von V. 46. scheint mir dieses zu seyn: Das Hören und Lernen vom Vater, die Messianische Gottgelehrt-

1) Aehnliche Constructionen s. 1 Cor. 2, 13. Matth. 25, 34. Vergl. Winers Grammatik S. 163.

2) S. Lampe zu d. St.

helt V. 45. konnte verstanden werden von der für Alle gleich unmittelbaren und vollständigen Offenbarung und Erkenntniß Gottes. Dieß leugnet Jesus, und in derselben Art, wie Joh. im Prolog 1, 18. sagt: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς u. s. w. behauptet er hier; daß die anschauliche, die absolut vollkommene Erkenntniß Gottes, d. i. das ὁρᾶν Gottes, keinem weiter gegeben sey, als ihm, dem Sohne Gottes, 1, 18. 3, 13. Von Euch, meint Jesus, verlange ich nur einen aufmerksamen göttlichen Sinn für die Offenbarungen Gottes. Diese selbst, in ihrer Vollendung, ist für Euch vermittelt durch mich. Aber eben, wenn Ihr dazu gelangen wollt, müßt Ihr zu mir kommen mit unbefangenem, empfänglichem, lernbegierigem Sinne.

Wie das ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ von Jesu hier zu nehmen sey, lehrt 7, 29: παρ' αὐτοῦ εἰμὶ, κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν vergl. 1, 6. 14. Es bezeichnet also hier den Ursprung, das Gesandtseyn Jesu, und ist keineswegs in die Formel, ὃς ἦν πρὸς τὸν θεὸν, aufzulösen.

V. 47. 48. Der Zusammenhang ist dieser: Der große Preis des Kommens zu mir, ist das ewige Leben! — Ist es nun wahr, daß nur, wer an mich glaubt, das ewige Leben hat, habe ich dann nicht Recht, mich für das Brot des Lebens zu erklären V. 35? In welchem Sinne aber Jesus ὁ ἄρτος τ. ζωῆς sey, lehren

V. 49 und 50. Ein Manna, wie Eure Väter in der Wüste aßen, das nur den irdischen Hunger stillte, den Tod aber nicht zu tilgen vermochte, (denn Eure Väter aßen davon und starben,) solch' ein Manna bin ich nicht. Das Lebensbrot, das wahrhaft vom Himmel herniedersteigende, (οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος, ὁ ἐκ τ. οὐρ. καταβαίνων, nicht καταβὰς), das muß die Kraft haben, daß wer davon ißt, nicht stirbt, (sondern das ewige Leben hat). Freylich hebt, wenn man die Vergleichung genau nimmt, auch das wahre Himmelsbrot den irdischen Tod

nicht auf; aber, indem es das ewige Leben gewährt, wird der irdische Tod nur die μετάβασις zu einem Leben ohne Tod. — Jesus überläßt seinen Zuhörern, das acumen, was in seiner Rede liegt, sich aus dem Bisherigen selbst zu erklären. Ja, eben das acumen soll ihre Aufmerksamkeit schärfen. Die hebraisirende Construction ἵνα τις — καὶ u. s. w. V. 50., deren Umwandlung in eine Griechische durch Ergänzung eines ἐὰν vor τις und Weglassung des καὶ leicht ist (V. 51.), findet sich am vollständigsten wieder Psalm 107, 43. τίς σοφὸς — καὶ φυλάξει u. s. w. Unvollkommene Parallelen, weil das καὶ im Nachsatze fehlt, sind 2 Mos. 24, 14. Predig. Salom. 5, 9. Richter 7, 3. Daß das nicht sterben hier nur der bildliche Ausdruck ist für ἔχειν ζωὴν αἰώνιον, leuchtet ein.

V. 51. Jesus nennt sich bestimmt jenes V. 50. allgemein bezeichnete Lebensbrot, den Bringer des ewigen Lebens. Der Zusammenhang lehrt, daß ὁ ἄρτος ὁ ζῶν hier nichts anders ist, als ὁ ἄρτος τ. ζωῆς V. 48. Aber in welchem Sinne? Das ζῶν kann ohne weitere Vermittelung nicht für ζωοποιῶν genommen werden. Die Parallelen 7, 38. 4, 10. ὕδωρ ζῶν, hier V. 57. ὁ ζῶν πατὴρ rathen eher ab, als zu. Auch Apostelg. 7, 38. Hebr. 4, 12. λόγια ζῶντα, λόγος ζῶν, Hebr. 10, 20. ὁδὸς ζῶσα 1 Petri 1, 3. ἐλπὶς ζῶσα zwingen keineswegs, den neutestam. Sprachgebrauch des ζῆν so zu bestimmen. Nur ἔζησέ με, Psalm 119, 50. (vergl. 154. ζῆσόν με) ist so abweichend, daß man nicht umhin kann, im Sprachgebrauch der Alex. Uebersetzung dem ζῆν auch eine transitive Bedeutung zu geben. Daraus folgt aber noch nichts für den neutest. Sprachgebrauch, am wenigsten etwas für den Gebrauch des ζῆν und ζῶν bey Johannes, der außer in dieser Stelle nirgends auch nur den leisesten Verdacht veranlaßt, daß er das ζῆν unregelmäßig gebrauche. Im Gegentheil, da er für den Begriff des

heit V. 45. konnte verstanden werden von der für Alle gleich unmittelbaren und vollständigen Offenbarung und Erkenntniß Gottes. Dieß leugnet Jesus, und in derselben Art, wie Joh. im Prolog 1, 18. sagt: *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς* u. s. w. behauptet er hier, daß die anschauliche, die absolut vollkommene Erkenntniß Gottes, d. i. das *ὁρᾶν* Gottes, keinem weiter gegeben sey, als ihm, dem Sohne Gottes, 1, 18. 3, 13. Von Euch, meint Jesus, verlange ich nur einen aufmerksamen göttlichen Sinn für die Offenbarungen Gottes. Diese selbst, in ihrer Vollendung, ist für Euch vermittelt durch mich. Aber eben, wenn Ihr dazu gelangen wollt, müßt Ihr zu mir kommen mit unbefangenem, empfänglichem, lernbegierigem Sinne.

Wie das *ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ* von Jesu hier zu nehmen sey, lehrt 7, 29: *παρ' αὐτοῦ εἰμὶ, κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν* vergl. 1, 6. 14. Es bezeichnet also hier den Ursprung, das Gesandtseyn Jesu, und ist keinesweges in die Formel, *ὃς ἦν πρὸς τὸν θεὸν*, aufzulösen.

V. 47. 48. Der Zusammenhang ist dieser: Der große Preis des Kommens zu mir, ist das ewige Leben! — Ist es nun wahr, daß nur, wer an mich glaubt, das ewige Leben hat, habe ich dann nicht Recht, mich für das Brot des Lebens zu erklären V. 35? In welchem Sinne aber Jesus *ὁ ἄρτος τ. ζωῆς* sey, lehren

V. 49 und 50. Ein Manna, wie Eure Väter in der Wüste aßen, das nur den irdischen Hunger stillte, den Tod aber nicht zu tilgen vermochte, (denn Eure Väter aßen davon und starben,) solch' ein Manna bin ich nicht. Das Lebensbrot, das wahrhaft vom Himmel herniedersteigende, (*οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος, ὁ ἐκ τ. οὐρ. καταβαίνων*, nicht *καταβάς*), das muß die Kraft haben, daß wer davon ißt, nicht stirbt, (sondern das ewige Leben hat). Freylich hebt, wenn man die Vergleichung genau nimmt, auch das wahre Himmelsbrot den irdischen Tod

27. 1 Joh. 1, 3., nach classischem Sprachgebrauche [1]), ausser der Verbindung und Fortsetzung zugleich eine Erweiterung oder neue Wendung des Vorhergehenden. Die neue Wendung des Gedankens liegt zunächst darin, daß Jesus von dem Bilde des Himmelsbrotes zu der bildlichen Rede von seiner σαρξ übergehet. Aber Jesus verändert nicht bloß das Bild, sondern auch den Gedanken. Wie aber?

Daß Jesus hier vom heil. Abendmahl, seiner Gegenwart in demselben und der Art, seiner darin theilhaftig zu werden, wenigstens nicht unmittelbar und bewußter Weise rede, wird in Erwägung sowohl der Zeit, in der diese Rede gehalten wurde, (wenigstens ein Jahr vor der Einsetzung des Abendmahls,) als auch des Zusammenhanges des ganzen Gesprächs von allen besonnenen Auslegern jetzt allgemein zugestanden [2]). Diese Behauptung schließt den hermeneutischen Gebrauch unsrer Stelle in der Lehre von der Gegenwart und dem Genusse Christi im Abendmahle nicht aus. Die symbolischen Ausdrücke unserer Stelle sind mit den Einsetzungsworten des Abendmahles zu verwandt, als daß man sich bey der Erklärung der letzteren der Berücksichtigung unserer Stelle enthalten dürfte. Olshausen behauptet, es sey hier zwar nicht von dem Sakramente, wohl aber von der Idee des Herrenmahles die Rede, die Idee desselben aber sey diese, daß Jesus das Lebens- und Nahrungsprincip des wiedergeborenen Menschen sey, nicht bloß für seine Seele und seinen Geist, sondern auch für seinen verklärten Leib. Diese Ansicht kann ich nicht theilen, weil sie offenbar die sym-

1) Vergl. Seidler zu Eurip. Electr. 1112. und Matthiä Gramm. §. 620.

2) S. Lindners Lehre vom Abendmahle nach der Schrift. Leipz. 1831. S. 241—266., wo eine kurze Uebersicht besonders der neueren Erklärungen unsr. Stelle gegeben ist. Vergl. die Geschichte der Auslegung dieser Stelle vorzüglich in Hinsicht auf die Lehre vom Abendmahle, im Anhange B.

bolischen Ausdrücke unserer Stelle nach der sakramentlichen Idee des Abendmahles auslegt, und so auf einem Hysteronproteron beruhet. Nur das umgekehrte Verfahren kann ich für richtig halten.

Die Stelle gehört anerkannt zu den dunkelsten und schwierigsten in dem Joh. Evangelium. Die Schwierigkeit liegt theils in dem Verhältnisse dieses Theiles der Unterredung zu dem vorhergehenden, theils in der uns fremden Bildlichkeit der einzelnen Hauptgedanken. Während die Einen [1]) davon ausgehend, daß Jesus sich bisher nur in Beziehung auf seine Lehre und ohne alle Rücksicht auf seine Person das Brot des Lebens genannt habe, behaupten, er spreche von V. 51. an davon, wie er nicht bloß durch seine Lehre, sondern auch durch den Tod seines Fleisches der Welt das Leben geben werde, fassen Andere [2]) den Zusammenhang so, daß Jesus, nachdem er V. 32—51. gezeigt habe, Er und kein Anderer sey das verlangte Himmelsbrot, der sehnlich erwartete Messias, von den Worten καὶ ὁ ἄρτος δὲ an, sich darüber erkläre, wie und wodurch er der Welt den Genuß dieses Himmelsbrotes möglich machen und bereiten werde, nämlich durch seinen Tod für das Leben der Welt. Noch Andere dagegen bestreiten nicht, daß Jesus V. 32—51. von seiner Messianischen Person rede, aber, indem sie die unmittelbare Beziehung der Worte, καὶ ὁ ἄρτος δὲ — —, auf den Tod des Erlösers leugnen, behaupten sie, V. 51 ff. sey in Beziehung auf 1, 14. (1 Joh. 1, 1. 4, 2. 1 Timoth. 3, 16. Hebr. 2, 4.) so zu verstehen [3]): „Daß der göttliche Logos unter den Menschen erschienen, der ewige Got-

1) So Grotius zuerst am deutlichsten. Andeutend schon Erasmus.
2) So z. B. Lampe, Semler u. A.
3) So zuerst Paulus in s. Commentar 321 ff. Schwarz die Lehre des Evangel. S. 213. 214. Am gründlichsten und in der Gestalt, in der wir sie hier wiedergegeben, hat diese Meinung vorgetragen Dr. Schulz die Christl. Lehre vom heil. Abendmahle, zweyte Ausg. S. 162 ff.

tessohn als ein Menschensohn aufgetreten sey zum Heile der Welt; daß er in einem zeitlichen Sinnenleben (als σάρξ) zur sichtlichen Anschauung sich der Menschheit darstelle, und ihnen Licht, Leben, Wahrheit und alle Segnungen des Himmels gewähre; daß er sein ganzes Erdenleben (seine σάρξ) als Messias der Rettung der Menschheit weihe, ja dieses Leben aus Liebe für dieselbe freywillig aufzuopfern beschlossen habe. Dies sey es, warum er, der Logos des Lebens, das Brot vom Himmel heiße, und in Hinsicht worauf er seine Zuhörer auffordern müsse, sein Fleisch zu essen, und sein Blut zu trinken, d. h. seiner segensreichen Erscheinung unter ihnen als Menschensohn, und der Wohlthat seiner Lebensaufopferung zu ihrem Besten sich theilhaftig zu machen."

Welche von diesen Meinungen ist die richtige? —

Daß Jesus V. 32—51. zunächst und unmittelbar nicht von seiner Lehre, sondern von seiner Messianischen Person rede, sich selber also, als Messias, als Sohn Gottes, das wahre Brot des Lebens, das Himmelsbrot nenne, geht aus V. 35. 40. 47. so deutlich hervor, daß es mir unmöglich scheint, diese Stellen vorzugsweise von der Lehre Jesu zu verstehen. Es soll dadurch die Beziehung auf seine Lehre in der bisherigen Unterredung nicht ausgeschlossen werden. Aber nur so fern Jesus der Sohn Gottes ist, hat er Worte des ewigen Lebens, und ist seine Lehre das Wort des Lebens. Er selber ist nach Johannes der Grund und Inhalt seiner Lehre, das Licht, die Wahrheit selbst. Das Annehmen und Befolgen seiner Lehre ist nur ein wesentlicher Theil des Glaubens an ihn, als den Sohn Gottes. Die Lehre ist der Begriff, die Verständigung des Wesens und Lebens Jesu. Ohne seine Lehre wäre seine Erscheinung eine Thatsache ohne alles wahre und sichere Verständniß. Aber ohne seine Person und Erscheinung wäre seine Lehre ohne positiven religiösen Inhalt, wäre kein wahres Evangelium.

Diesem Zusammenhange der Begriffe, wie er in den Schriften des Joh. zu Tage liegt, gemäß, konnte Jesus, wenn er wie im vorliegenden Falle das ganze Heil, welches durch ihn den Menschen zu Theil geworden, und dieses Heil unter dem Bilde des Himmelsbrotes darstellen wollte, darunter zunächst nichts anderes verstehen, als sich selber, seine ganze Messianische Person, ihre Erscheinung und Wirksamkeit. Eben so versteht er unter dem wahren Weinstocke 15, 1. nicht seine Lehre, sondern sich selbst.

Daß also in so fern die erste Meinung zu verwerfen sey, leuchtet ein.

Aber es entsteht jetzt die ungleich schwierigere Frage: ob V. 51. ἡ σάρξ μου — — ὑπὲρ τῆς τ. κόσμου ζωῆς, wie die zweyte Meinung im Einverständniß mit der ersten behauptet, zunächst und unmittelbar vom Tode des Erlösers für das Heil der Welt, oder, wie die dritte, nur von der dem Heile der Welt geweiheten zeitlichen Erscheinung des göttlichen λόγος im Fleische zu verstehen sey?

Die Entscheidungsgründe liegen theils in der genaueren Entwickelung des Zusammenhanges, theils in der Erörterung der einzelnen Ausdrücke V. 51. —

Was den Zusammenhang betrifft, so kann man V. 33. als das Thema der ganzen Rede ansehen. Jesus will, wie man sieht, beweisen, Er sey das wahre Himmelsbrot oder Gottesbrot, und zwar einmal, so fern er wirklich vom Himmel herniedergestiegen sey, dann aber auch, so fern er der Welt d. h. Allen, die vom Vater sich zu ihm hinführen lassen, das Leben gebe. Beydes ist so eng mit einander verknüpft, daß das eine ohne das andere nicht möglich ist, und aus dem einen nothwendig immer das andere folgt.

Daß er das Brot des Lebens sey, und daß wer an ihn glaube, das ewige Leben habe, war, weil die unmit-

telbare Erfahrung Jeden, der nur wollte, leicht davon überzeugen konnte, offenbar das Faßlichere. Er hebt daher dieses besonders hervor, auch nachdem die Juden eine besondere Erklärung darüber gefordert hatten, wie er ein Mensch, dessen Vater sie ja kennten, von sich sagen könne, er sey vom Himmel herabgekommen. V. 58. schließt die Rede mit jenem Hauptgedanken. Er will, daß ein Jeder durch den Glauben an ihn aus unmittelbarer Erfahrung inne werden soll, daß er das wahre Brot des Lebens, also auch das vom Himmel herniedergestiegene sey, d. h. daß der Welt das wahre Leben sammt dem Worte des Lebens Niemand geben könne, denn allein der Sohn Gottes, ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ. s. V. 46. vergl. V. 68. 69. — Bey den Worten καὶ ὁ ἄρτος δὲ V. 51. nimmt die Rede eine neue Wendung, aber, da sie auf den Hauptgedanken V. 58. wieder zurückgeht, so muß V. 51—57. eine Gedankenreihe enthalten, welche mit der früheren genau zusammenhängt.

Im Anfange V. 51. erklärt Jesus von Neuem, Er und kein Anderer sey jenes lebendige Brot, das vom Himmel herniedergestiegen sey, um der Welt das Leben zu geben. Gleich darauf aber wird in den Worten ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου der Gedanke des Genusses von jenem Lebensbrote hervorgehoben. Dieß lag nothwendig im Gange der Rede. Nur den Genieſſenden giebt das Brot Nahrung und Leben! —

Wenn nun im Folgenden nichts weiter gesagt wäre, als daß jenes Himmelsbrot das Fleisch des Erlösers d. h. seine Erscheinung, sein irdisches Leben sey, würden wir nicht sagen müssen, es sey dieß eine unnöthige Wiederholung des schon deutlicher gesagten: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, und es werde dabey auf die σάρξ des Erlösers ein Nachdruck gelegt, den man zumahl, was Jesus V. 63. sage, kaum begreifen könne. Oder soll man glauben, Joh. schiebe dem Erlöser einen antignostischen Gegensatz

gegen diejenigen unter, welche die σὰρξ Christi, als des λόγος, für unwesentlich, für bloßen Schein hielten? Die Stelle aber enthält sonst keine Spur einer solchen antignostischen Beziehung.

Da Jesus V. 51. im Anfange, vergl. V. 50., das Genießen des lebendigen Brotes als Bedingung des ewigen Lebens besonders hervorhebt, so erwartet man, daß er von den Worten καὶ ὁ ἄρτος δὲ an diesen Gedanken weiter verfolgt, etwa die Nothwendigkeit oder die Möglichkeit des Genusses jenes Himmelsbrotes weiter erhärtet. Von der Nothwendigkeit redet er offenbar V. 53., aber erst, nachdem die Juden seine Rede V. 51. nicht verstanden haben. Diese enthält offenbar etwas anderes, nemlich den Gedanken, daß und in welcher Art er sich selbst den Gläubigen als Himmelsbrot darreichen werde. So scheint er also in der zweyten Hälfte von V. 51., wenn man einmahl die beyden Kategorien der Möglichkeit und Nothwendigkeit des Genusses hermeneutisch anwenden will, von der ersteren zu sprechen.

Wenn nun, wie man meint, die Worte: ἡ σάρξ μου — [ἣν ἐγὼ δώσω] ὑπὲρ τῆς τ. κ. ζωῆς, bestimmt und unmittelbar auf den Tod des irdischen Heilandslebens hinweisen, so entsteht allerdings an sich ein guter Zusammenhang, der den Grundideen des Joh. Evangel. völlig gemäß zu seyn scheint. Johannes nemlich nennt das Theilhaben der Welt an dem Erlöser, das Vereintseyn der Menschen mit ihm im Glauben zum ewigen Leben, das Verherrlichtwerden, oder Verklärtwerden des Menschensohnes. Diese Verherrlichung aber ist, nach Jesu eigenen Erklärungen bey Joh., abhängig von der vollen und freyen Wirksamkeit des heil. Geistes; diese aber beginnt erst mit dem Tode Christi. Der Tod des Menschensohnes, für das Leben der Welt hebt die σὰρξ, den Vorhang, das καταπέτασμα (Hebr. 10, 20.) vor dem Göttlichen in Christo, seiner δόξα, hinweg, entfesselt gleichsam den bis dahin gebundenen Geist Gottes und

Christi, und macht so erst der Welt das himmlische Leben des Erlösers recht genießbar. Vergl. 7, 38. 39. 12, 23. 24. 16, 7 ff. Dem gemäß würde also Jesus V. 51. erklären, sein Tod für das Leben der Welt werde den Genuß jenes Himmelsbrotes erst möglich machen, d. h. den Glauben an ihn, und die Gemeinschaft mit ihm, dem Sohne Gottes, erst recht gründen und vollenden. Wenigstens der entferntere Zusammenhang der Stelle V. 60 ff. scheint dafür zu sprechen. Vers 62. lehrt, daß der Gedanke des Todes dem Herrn jetzt nicht mehr fern lag. Vers 70. gedenkt er sogar schon des Verrathes. Und von den folgenden Gesprächen ist fast keins ohne den Gedanken an den nahen heilbringenden Tod und Weggang.

Nun aber fragt sich, ob der nächste Zusammenhang und die einzelnen Ausdrücke V. 51. der unmittelbaren Beziehung des Ausspruches auf den Tod des Erlösers entsprechen oder nicht?

Daß die σὰρξ zunächst das irdische Heilandsleben, die menschliche Erscheinung des Gottessohnes, des Logos, bezeichne, lehrt 1, 14. vergl. 1 Joh. 1, 1. 4, 2 f. 1 Tim. 3, 16. Hebr. 5, 7. Philipp. 2, 7 f. Hierüber ist kein Streit. Wohl aber darüber, ob, wenn die Worte: ἣν ἐγὼ δώσω, echt sind, das δοῦναι der σὰρξ ὑπὲρ τῆς τοῦ κ. ζωῆς unmittelbar vom Dahingeben derselben in den Tod, oder nur von der Verwendung und Weihung derselben für das Heil der Welt in Lehre und That, ohne unmittelbare und ausdrückliche Beziehung auf den Tod zu verstehen sey. Vergleicht man Matth. 20, 28. vergl. Luk. 22, 19. 1 Kor. 13, 3. Gal. 1, 4. 2, 20. Eph. 5, 2. 25. Joh. 10, 15. 17. 13, 37. 38. 15, 13. 1 Joh. 3, 16. Sirach 7, 21. 1 Makk. 2, 50. 2 Makk. 7, 37., so sieht man, daß obwohl die Redensart δώσω τὴν σάρκα μου ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ganz so wie hier, weder bey Johannes, noch irgend einem andern neutest. Schriftsteller wieder vorkommt,

dennoch der analoge Gebrauch des δοῦναι (παραδοῦναι) besonders in folgenden Verbindungen: Matth. 20, 28. Luk. 22, 19. und Gal. 1, 4., wo die Formeln χρ. τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ, und Gal. 2, 20., wo ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ nur von dem Opfertode Jesu verstanden werden kann, die Erklärung unsrer Formel von dem Dahingeben in den Tod möglich macht, aber freylich nicht nothwendig. Die Möglichkeit dieser Beziehung aber sollte man nicht leugnen. Man sagt zwar, σὰρξ habe im N. T., von Jesu gebraucht, immer eine bestimmte Beziehung auf das irdische Leben desselben, so oft aber von dem Tode Jesu die Rede sey, werde nie σὰρξ sondern σῶμα gebraucht, wie Hebr. 10, 10. (vergl. V. 5. Luk. 22, 19. und das analoge 1 Kor. 13, 3.). Allein, obwohl ich weit davon entfernt bin, σῶμα und σὰρξ im N. T. für gleichbedeutend zu halten, und auch darin Hrn. Dr. Schulz beystimme, daß der neutest. Sprachgebrauch in dieser Stelle statt ἡ σάρξ μου, σῶμά μου zu setzen nicht erlaube, so muß ich doch behaupten, daß die σὰρξ, welche Paulus 2 Kor. 4, 11. geradezu θνητὴ nennt, von Jesu gebraucht, zwar nicht das Sterbende, wohl aber das Sterbliche an ihm recht gut bezeichnen kann; zumahl, da 1 Petri 3, 18. von Christo geradezu gesagt wird, θανατωθεὶς σαρκὶ, und Eph. 2, 14. 15. vergl. Col. 1, 20. 21. 2, 14., er habe die Feindschaft, die das Gesetz der Satzungen gestiftet, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ (V. 13. ἐν τῷ αἵματι, Col. 1, 20. 21. διὰ τοῦ αἵματος τ. σταυροῦ αὐτοῦ, ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου), d. h. durch sein Fleisch, sich selbst (V. 16.), so fern er sich am Kreuz geopfert, aufgehoben. Wie Paulus anspielend auf den Kreuzestod Jesu Gal. 5, 24. sagt, τὴν σάρκα σταυρῶσαι, eben so gut kann Johannes τὴν σάρκα δοῦναι ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς gebrauchen von dem Dahingeben des irdischen Lebens in den Tod für das Le-

ben der Welt. — Sind die Worte ἣν ἐγὼ δώσω echt, so lieſſe ſich für dieſe Auslegung anführen, daß das Futurum δώσω die Beziehung auf etwas ſchon Gegenwärtiges, ja längſt Vorhandenes, wie die irdiſche Erſcheinung Chriſti doch war, verbiete. Allein man kann ſagen, das Futurum ſey nur relativ; für jeden, der die Gabe noch nicht angenommen oder im Glauben empfangen habe, war ſie zukünftig; Jeſus gab in jedem Augenblicke ſein Himmelsbrot dem, der zu ihm kam und glaubte. Und wenn er ſagt, ich bin das Himmelsbrot V. 51., auch die Juden V. 52. die Rede Jeſu von dem Gegenwärtigen und auf keinen Fall von dem abſolut Zukünftigen verſtehen, ſo ſcheint δώσω V. 51. beyde Mahle von dem immer gegenwärtigen und ſich fortſetzenden Geben erklärt werden zu müſſen. Eben ſo ſteht δώσω 4, 14. Die Hauptſache aber iſt, daß die Worte ἣν ἐγὼ δώσω wo nicht unecht, doch zweifelhaft ſind. Es kann alſo nichts darauf gebauet werden. Ja mit der Echtheit der Worte ſcheint ſogar ein Theil der Argumentation für die Erklärung vom Tode aus der Redensart δοῦναι ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς wegzufallen. Indeß iſt es unmöglich, ſich die Formel ἡ σάρξ μου ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς deutlich zu machen, wenn man ſie nicht in die vollſtändigere Rede auflöſt, welche die unechten Worte ἣν ἐγὼ δώσω andeuten. Und ſo bleibt nach meiner Anſicht die Möglichkeit, die Formel ἡ σάρξ μου ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς unmittelbar auf den Tod des Erlöſers zu beziehen, ſtehen. Allein auf der andern Seite treten folgende Bedenklichkeiten ein. Erſtlich, wenn Jeſus unmittelbar und ausſchließlich von ſeinem Tode zum Heile der Welt ſprechen wollte, warum drückt er ſich nicht beſtimmter und unmittelbarer aus? Denn daß der Ausdruck auch von der Weihung ſeines irdiſchen Lebens zum Heile der Welt überhaupt verſtanden werden könne, leidet keinen Zweifel. Sodann aber, wenn der Gedanke ſeines Todes der ausſchließliche Inhalt ſeiner

Rede V. 51. ist, warum läßt er ihn V. 53 ff. so ganz fallen? Niemand wird wohl daran denken, V. 53. unmittelbar auf den Tod Christi zu beziehen. Abgesehen von der klar erkennbaren symbolischen Bedeutung der Formeln V. 53. und 54., welche V. 56. bestimmt von der Gemeinschaft mit dem lebendigen Erlöser erklärt werden, so würde ja Christus, wenn er V. 53 ff. von seinem Tode redete, die Juden gleichsam auffordern ihn zu tödten, welches der offenbarste Unsinn wäre. Dieß bestimmt mich, den Zusammenhang und Sinn der Stelle so zu fassen: Das Himmelsbrot, sagt der Erlöser, bin ich selbst. Ich bin es nicht bloß, ich gebe es Euch auch, so daß ihr es genieſſen könnt zum Gewinn des ewigen Lebens. Ich gebe es Euch, indem ich meine ganze irdische Erscheinung, mein irdisches Leben zum Heile der Welt dahin gebe, weihe, der Welt zum Opfer bringe. — Dieses Dahingeben seines irdischen Lebens zum Heile der Welt besteht nun erstlich im Allgemeinen in der rastlosen Wirksamkeit seiner aufopfernden Liebe zum Heile und Segen der Welt, sodann aber insbesondere und vorzugsweise in seinem Tode, der Spitze seiner Lebensaufopferung für die Brüder. Jesus hat den ganzen Umfang und Inbegriff der Dahingabe seines σαρξ zum Heile der Welt im Auge und in sofern meint er seinen Tod zwar nicht unmittelbar und ausdrücklich, aber vorzugsweise. Dr. Schulz bemerkt ganz richtig, daß für den ganzen Umfang der Lebensweihung Christi zum Heile der Welt (daß er für die Welt lebt und stirbt) der Ausdruck der Stelle sehr angemessen ist. Aber eben deßhalb kann ich nicht zugeben, daß die Beziehung auf den Tod gleichsam nur ein Seitenblick in der Rede sey. Richtig aber ist, daß nur wenn Christus im Allgemeinen von seiner Lebensweihung spricht, sich hinlänglich erklären läßt, warum er den Gedanken seines Todes im nächstfolgenden nicht weiter hervorhebt. — So trete ich also

der Erklärung von Dr. Schulz unter den angegebenen Modificationen bey. —

V. 52. Den bildlichen Ausdruck, φαγειν ἐκ τ. ἄρτου V. 51. hatten die Juden wohl verstanden. Bey einiger Aufmerksamkeit konnte ihnen auch nicht entgehen, daß der Ausdruck ἡ σάρξ μου in Verbindung mit dem ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω bildlich zu nehmen sey. Sie selber sezen erst dem σάρκα δοῦναι das auffallendmachende φαγεῖν hinzu. Aber auch in dieser Form würde billigen und aufmerksamen Zuhörern der Ausspruch Jesu nicht so auffallend und sinnlos vorgekommen seyn, wie den Juden V. 52. Denn sowohl בָּשָׂר, als auch אָבַל in den mannigfaltigsten Zusammensetzungen bildlich zu verstehen waren sie gewohnt, und wenn es hieß: das Schwert, das Feuer frißt; oder, wie Mich. 3, 3. von den Fürsten Israels: ihr fresset das Fleisch שְׁאֵר meines Volkes; oder wie Psalm 27, 2. von den Feinden: sie wollen an mich, mein Fleisch zu fressen; oder endlich, Predig. 4, 5. von dem Narren, der verzweifelt: er isset sein Fleisch: so bedachte sich von den Anwesenden gewiß Niemand, daß dergleichen bildlich zu verstehen sey [1]). — Aus ἐμάχοντο — πρὸς ἀλλήλους folgt, daß nicht alle einerley Meinung waren. Manche mögen geneigt gewesen seyn, die Worte bildlich zu nehmen. Aber alle vereinigen sich darin, daß sie ohne weiteres Nachdenken fragen: Wie kann dieser uns Fleisch, (sein Fleisch, wie B. T. und einige andere Auctoritäten hinzusetzen τὴν σάρκα ἑαυτοῦ oder αὐτοῦ) zu essen geben?

V. 53. Der Einwurf der Juden war von der Art, daß Jesus auf den Gedanken des Todes, den er auch V. 51. nur angedeutet hatte, nicht weiter eingehen konnte. Aber wie, da die Juden Christum sogar nicht zu verstehen

1) Wohl zu vergleichen ist hier noch, — nicht 3 Mos. 26, 29. (2 Könige 6, 28.) — aber Luk. 20, 47. (Matth. 23, 14. Mark. 12, 40.) Gal. 5, 15.

9, 4. 5. Lev. 17, 11. ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστιν, Sapient. 7, 2. deuten von fern darauf hin.

Andere Ausleger, ältere und neuere, welche entweder die Beziehung dieser Stelle, V. 53—56., auf das Abendmahl nicht aufgeben wollen, oder die Beziehung auf den Tod fortgesetzt zu sehen wünschen, fassen den Sinn der Worte V. 53 ff. so, als habe Jesus sagen wollen: An meinem blutigen Tode für das Leben der Welt, (oder zur Befestigung und feyerlichen Sanction meiner Lehre,) dürft Ihr Euch nicht stoßen, wenn Ihr des ewigen Lebens theilhaftig werden wollet; vielmehr müßt Ihr mit Eifer darnach trachten, Euch die Segnungen dieses Todes recht anzueignen.

Die Vertheidiger dieser Auslegung pflegen, was die philologische Begründung derselben betrifft, zuerst darauf aufmerksam zu machen, daß, da die σὰρξ V. 51. von dem im Tode darzubringenden irdischen Leben des Heilandes zu verstehen sey, die Beziehung der σὰρξ auf den Tod des Erlösers auch V. 53—56. Statt finden müsse, und dieß um so mehr, da, wie sie zweytens bemerken, das dabeystehende αἷμα, ebenso wie Apostelg. 20, 28. Röm. 3, 25. 5, 9. u. a. m. (vergl. Matth. 23, 30. 27, 6. 24.), den blutigen Tod bezeichne, durch welchen das irdische Leben Jesu, seine σάρξ, für das Leben der Welt dahingegeben werden solle. Die Redensart φαγεῖν τὴν σάρκα καὶ πίνειν τὸ αἷμα τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ. also sey von nichts anderem zu verstehen, als von der Perception der Wohlthaten, welche der blutige Tod des Messias der Welt erworben habe.

Wie wenig aber dieser Erklärung der Zusammenhang günstig sey, geht zum Theil schon aus dem Obigen hervor. Wie paßt zu dieser Auslegung der Schluß von V. 57. ὁ τρώγων με und der ganze 58. Vers? Die σάρξ μου V. 51. bezeichnet an und für sich nicht das zu tödtende, sondern das lebendige Leibesleben unseres

Herrn, und erst das [ἣν ἐγὼ δώσω] ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς giebt der Stelle die mittelbare Beziehung auf den Tod. Daß das αἷμα Ἰ. Χ. im N. T. den blutigen Tod des Erlösers bezeichne, ist wahr; aber niemals und nirgends stehet es dann mit σὰρξ verbunden. So oft beyde Worte wie hier, mit einander verbunden werden, bedeutet αἷμα nie den blutigen Tod der σὰρξ, sondern immer das Leben derselben (m. s. d. oben angef. Stellen). Daß σὰρξ καὶ αἷμα hier zu Einem Begriffe zusammengefaßt werden müsse, geben die Gegner zu. Zu welchem Begriffe aber, lehrt V. 57. ὁ τρώγων με so deutlich, daß darüber, so wie dem gemäß über den richtigen Sinn der Formel φαγεῖν τὴν σάρκα καὶ πίνειν τὸ αἷμα τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ., kein Zweifel mehr Statt finden kann. Daß dieselbe mit der kürzeren, ὁ τρώγων με, völlig einerley sey, leuchtet ein, vergl. 54 und 57. Auch ist klar, daß ὁ τρώγων με, κἀκεῖνος ζήσεται δι' ἐμέ V. 57. und ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα V. 58. völlig dasselbe besagen. Wenn nun V. 53. 54. 57. vergl. 58. der Genuß des Menschensohnes, das Genießen seines Fleisches und Blutes, als die wesentliche Bedingung des ewigen Lebens, oder V. 56. als die wahre Quelle des innigsten Vereintseyns mit dem Messias dargestellt wird, in den offenbar parallelen Sätzen V. 40. 47. aber statt des bildlichen ὁ τρώγων με oder ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα, das bildlose ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ stehet, kann man da über den richtigen Sinn jener bildlichen Redensart noch zweifelhaft seyn, und ist es nicht klar, daß das Essen des Menschensohnes, der Genuß seines Fleisches und Blutes, oder, denselben als das Brot des Lebens genießen, hier nichts mehr und nichts weniger bedeuten soll, als des Messias im Glauben theilhaftig werden, ihn, den in menschlicher Gestalt erschienenen Sohn Gottes, Ἰ. Χ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, 1 Joh. 4, 2. gläubig annehmen, aufnehmen

und sich mit ihm vereinigen [1])? Paulus spricht Gal. 3, 27. Röm. 13, 14. von einem ἐνδύσασθαι χριστὸν, und aus Lightfoot zu dieser St. sieht man, daß es bey den Rabbinen nicht ungewöhnlich war von einem comedere Messiam אֲכַל מְשִׁיחַ [2]), d. h. von einem Annehmen, Aneignen des Messias zu sprechen. Auch wir sagen im Deutschen ohne Anstoß von Freunden, sie genießen einander. —

V. 54. wird der Satz V. 53. positiv gefaßt und am Schlusse, wie V. 50. vergl. V. 40., wieder der volle Begriff der ζωὴ αἰώνιος hervorgehoben.

V. 55. ist streitig, ob, wie der gewöhnliche Text, ἀληθῶς oder ἀληθής gelesen werden müsse. — Schulz und Lachmann entscheiden für ἀληθής. Eine Menge Handschriften und darunter so bedeutende wie B C K L T, auch Origenes an fünf verschiedenen Stellen, namentlich Comment. in Joan. Tom. 10. §. 13., haben ἀληθής. Die Lesart ἀληθῶς scheint mehr exegetischer Art, und aus Beziehung der Stelle auf das Abendmahl entstanden zu seyn [3]). Dr. Schulz bemerkt richtig, daß ἀληθῶς bey Joh. in der Regel sein Zeitwort vor sich hat, s. 4, 42. 6, 14. 7, 40. 17, 8. Dagegen folgt gewöhnlich das Zeitwort dem Adjectivum ἀληθής und ἀληθινός, s. wegen ἀληθής 7, 18. 8, 17. 26. 10, 41. 19, 35. So scheint

---

1) Augustin sagt tract. XXVI. zu V. 57. Exponit ibi, quid sit manducare corpus etc. — Hoc est ergo manducare illam escam, et illum bibere potum, in Christo manere, et illum manentem in se habere.

2) Sanhedr. fol. 98, 2. 99, 1. Rabbi Hillel dicit: Non futurus est Messias Israeli, nam eum antehac comederunt in diebus Hiskiae: denn sie haben ihn bereits genossen in den Tagen des Hiskias, d. h. nach der Glosse (s. Lightfoot zu Joh. 6, 51.) Hiskias war ihnen der Messias.

3) Schade, daß die Auctoritäten, welche ἀληθῶς haben, bey Griesbach nicht näher angegeben sind; es scheint vorzugsweise Abendl. Lesart gewesen zu seyn. Codex Alexandr. hat hier leider eine Lücke, er bricht mit 6, 50. ab und fängt erst wieder mit 8, 53. an. Codex Cantabrig. liest ἀληθῶς im Griech. und hat im Lat. Texte vere, aber merkwürdiger Weise läßt er im Lat. wie im Griech. καὶ bis πόσις aus.

also ἀληθὴς gegen ἀληθῶς diplomatisch und syntaktisch hinlänglich gerechtfertigt zu seyn. Wie aber ists in exegetischer Hinsicht? Nach der Lesart ἀληθῶς ist der Sinn dieser: Denn mein Fleisch in Wahrheit ist es eine Speise und mein Blut in Wahrheit ist es ein Trank. Das würde heißen, mein Fleisch und Blut kann wirklich genossen werden. Aber wie schickt sich dieß in den Zusammenhang? Man könnte denken, Jesus wolle jetzt auf die Frage der Juden V. 52. πῶς δύναται u. s. w. antworten. Allein warum sagt er dieß nicht deutlicher und jener Frage unmittelbar entsprechender? Dazu kommt, daß der Satz durch γὰρ unmittelbar an V. 54. angeschlossen wird, um diesen zu begründen oder zu erklären. Man erwartet also etwas anderes, als die Behauptung der Möglichkeit des Genusses seines Fleisches und Blutes. Wenn ἀληθὴς gelesen wird, so ist der Sinn der Stelle dieser: Denn mein Fleisch ist eine wahre, echte Speise und mein Blut ein wahrer, echter Trank, d. h. wahre Nahrung zum ewigen Leben [1]). Man kann diesen Gedanken weiter so entwickeln: Alles andere, was ihr geniessen möget, ist in Beziehung auf den Preis des ewigen Lebens nicht das Wahre, Echte; es ist Schein und Täuschung. Dieser Gedanke entspricht dem causalen Zusammenhange unseres Satzes (γὰρ) mit V. 54. völlig, wie auf den ersten Anblick einleuchtet. Ich habe mir früher bey dieser Erklärung die Bedenklichkeit gemacht, daß sie die Synonymie von ἀληθὴς und ἀληθινὸς voraussetzt, die im Johannes nicht Statt zu finden scheint. Stände ἀληθινὸς selbst, so würde nach V. 32. vergl. 1, 9. 4, 23. 15, 1. 17, 3.

1) Dem Chrysostomus hom. 47. im Anfange folgend, aber deutlicher, sagt Euthymius, der auch ἀληθὴς las: ἀληθὴς ἐστι βρῶσις, ἤτοι, κυριωτάτη, ὡς τὸ κυριώτατον μέρος τοῦ ἀνθρώπου τρέφουσα τὴν ψυχήν· καὶ τὸ αἷμα δὲ ὁμοίως, ἢ ταῦτα εἶπε, βεβαιῶν, ὅτι οὐκ αἰνίγμα λέγει, οὐδὲ παραβολήν. Dieß deutet entweder auf die Lesart ἀληθῶς, oder auf die Erklärung des ἀληθὴς durch ἀληθῶς.

der Artikel stehen, entweder ἡ ἀληθινὴ βρῶσις oder ἡ βρῶσις ἡ ἀληθινή. Allein die Synonymie beyder Ausdrücke ἀληθὴς und ἀληθινὸς kann nicht geleugnet werden. Ἀληθὴς bezeichnet das Wahre im Gegensatz gegen das Falsche, ἀληθινὸς das Wahre im Gegensatz gegen das Unvollkommene, der Idee, dem Wesen nicht völlig Entsprechende. Beyde Begriffe aber fallen wieder zusammen. Denn, was in einer bestimmten Beziehung dem Wesen oder einem bestimmten Zwecke nicht entspricht, ist eben so sehr in dieser Beziehung das Falsche, als das Unechte, Unwesentliche, und umgekehrt.

V. 56. enthält in sofern einen Fortschritt, als die bleibende, gegenseitige Gemeinschaft zwischen Christus und den Gläubigen, worin eben der Besitz des ewigen Lebens liegt, als wesentliche Folge der Aneignung, der gläubigen Aufnahme des dem Heile der Welt geweiheten Heilandslebens dargestellt wird. Jesus will sagen: Wer dieses der Welt geweihete Leben genießt und in sich aufnimmt, der kann nicht anders als in dieser Gemeinschaft mit mir verharren, und diese Lebensgemeinschaft ist eine gegenseitige, κἀγὼ ἐν αὐτῷ.

Vers 57. verhält sich zu dem Vorhergehenden so, daß er deutlicher erklären soll, wie der Genuß des irdischen Heilandslebens, (der Glaube und die Gemeinschaft mit dem erschienenen Messias,) das ewige Leben zu geben im Stande sey. Die Vergleichung mit 5, 26. giebt dem Verse volles Licht, zwingt uns aber auch, das διὰ beyde Mahle, obwohl es mit dem Accusativ construirt ist, nicht wegen, sondern durch zu übersetzen [1]). Schon Beza

1) Die natürliche Verwandtschaft der Begriffe, Ursach, Zweck und Werkzeug erklärt diese Verwechselung hinlänglich, die sich übrigens auch bey den Classikern nicht selten findet. Schon Beza machte aufmerksam auf Aristophanes Pluto, V. 470.: *κἂν μὲν ἀποφήνω μόνην Ἀγαθῶν ἁπάντων οὖσαν αἰτίαν ἐμὲ ὑμῖν, δι' ἐμὲ τε ζῶντας.* Vergl. V. 93. wo der Schol.: *Ἰστέον, ὅτι ἡ ΔΙΑ πρόθεσις οὐ μόνον γενικῇ συντάσσεται, ὅταν δηλοῖ ἐνέρ-*

hat gegen diejenigen, die, wie Chrysostomus, Theophylakt, Euthymius, den Nachsatz der Comparation mit κἀγὼ anfangen, die bereits von Cyrill, Erasmus u. A. empfohlene, jetzt allgemein übliche Construction [1]), nach welcher der Nachsatz mit καὶ ὁ τρώγων anfängt, als die allein richtige vertheidigt. Sie wird vom Zusammenhange geboten, und vom neutestam. Sprachgebrauch erlaubt. Vergl. Matth. 6, 10. ὡς — καὶ, Luk. 6, 31. (wo aber Cod. B. καὶ wegläßt, und nachher ὁμοίως folgt), Joh. 13, 15. 33. 1 Joh. 2, 27. 4, 17.

Statt ζήσεται hier und V. 58. lesen eine Menge Auctoritäten bey Griesbach ζήσει. Griesbach und Dr. Paulus sind geneigt, dem ungewöhnlicheren ζήσει den Vorzug zu geben, der letztere auch noch deshalb, weil die active Form, wo von Thätigseyn für das Gute die Rede sey, viel mehr Wahrscheinlichkeit habe, als die passive Form, die mehr das passive ewig glücklich seyn bedeute. Ein solcher Unterschied der Bedeutung aber ist völlig unerweislich. Ζήσεται ist die bey den Späteren übliche Form [2]), und bedeutet nie etwas anderes, als die z. B. bey Plato und Aristophanes gebräuchliche Form ζήσει. Es kommt hier alles auf die kritischen Auctoritäten an. Joh. hat 6, 51. 11, 25. die Form ζήσεται, und hier findet gar keine varia lectio Statt. Kap. 5, 25. haben B D L ζήσουσι, die Mehrzahl der Handschriften scheint hier ζήσονται zu haben. 14, 19. hat die recepta ζή-

---

γειαν, ἀλλὰ καὶ αἰτιατικῇ. Mehrere Beyspiele aus den Classikern siehe bey Viger. ed. Herm. p. 587. 588. und Wahls Clav. unter d. W. Winers Grammatik S. 339. Unter den neutest. Beyspielen aber, die man dafür anzuführen pflegt, Röm. 8, 11. 1 Joh. 2, 12. Luk. 1, 78. Apok. 12, 11. ist kein einziges völlig sicher und unzweydeutig. Eher ließe sich Röm. 2, 24. hieherziehen, wiewohl auch διὰ hier mehr von wegen, als durch ist.

1) S. Grotius und Lampe zu d. St. Not. 9.

2) S. Winers Grammatik S. 79.

σεσθε, nur Cod. B. hat ζήσετε. Auch in unsrer Stelle ist Codex B unter denen, welche V. 57. ζήσει haben, V. 58. dagegen hat er ζήσεται, wie es scheint. So schwanken also selbst die besten Auctoritäten. Gebrauchte auch Johannes beyde Formen willkührlich neben einander? Da indeß ζήσεται die später herrschende Form ist, und da auch die übrigen neutestam. Schriftsteller nach den meisten und besten Auctoritäten sich fast immer nur der Form ζήσομαι bedienen: so muß ich Bedenken tragen, ζήσει den Vorzug zu geben [1]).

V. 58. schließt die Rede, indem sie zu dem Bilde des Himmelsbrotes zurückkehrt, mit dem einfachen Gedanken, daß es ohne Genuß des dargebotenen Himmelsbrotes, ohne innige Glaubensgemeinschaft mit dem erschienenen Christus kein ewiges Heil gebe.

In Uebereinstimmung mit V. 24. und zur näheren Bestimmung des πέραν τ. θαλ. V. 25. zeigt V. 59. den Ort an, wo das von V. 25—28. Erzählte vorgefallen. Das Folgende von V. 60—71. sprach Jesus, wie es scheint, zum Theil im Weggehen aus der Synagoge.

Viele von den Jüngern im weiteren Sinne, (denn V. 61. werden ausdrücklich die δώδεκα davon unterschieden,) die Jesum gehört hatten, sprachen: σκληρός ἐστιν οὗτος ὁ λόγος.

Euthymius, Augustinus und Erasmus [2]) beziehen das οὗτος ὁ λόγος insbesondere auf das ὁ τρώγων με V. 57. vergl. 53. Luther und Melanchthon meinten, das σκληρὸν liege vorzüglich in dem, was Jesus V. 58. sage.

---

1) Lachmann liest V. 57. ζήσει, V. 58. ζήσεται. Soll man nach den Auctoritäten urtheilen, so sprechen V. 58. für ζήσει fast dieselben und ausserdem noch mehr Auctoritäten, als V. 57., nur Cod. B. und K. von den Majuskeln fehlen V. 58. Fast scheint es, als habe Lachmann allein nach der Vaticana entschieden.

2) Paraphr. zu d. St.

Andere, wie z. B. Kuinöl, beziehen den οὗτος ὁ λόγος auf V. 51—57., auf die Rede Jesu von seinem Tode für das Leben der Welt [1]). Andere endlich, wie Chrysostomus, verstehen unter dem οὗτος ὁ λόγος V. 51—58., und finden das den Jüngern Anstößige theils in dem, was Jesus von seinem himmlischen Ursprunge, theils endlich von der Nothwendigkeit sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken gesagt habe.

Eben so verschieden wird die Bedeutung von σκληρὸς angegeben. Denn während Einige [2]) darunter das Schwerzubefolgende verstehen, sagen Andere [3]), es sey damit das Schwerverständliche, das Unerklärliche gemeint. Lampe giebt ihm die Bedeutung des Unfrommen, Stolzen, und Gotteslästerlichen und meint, es beziehe sich darauf, daß Jesus sich göttliche Ehre angemaaßt. So auch Semler. Kuinöl dagegen versteht es von dem Aergerlichen (V. 61.), Unangenehmen, daß Jesus von seinem Tode gesprochen.

Meine Ansicht ist diese. Das, woran die Jünger sich stoßen (V. 61.) und was ihnen so hart erscheint, V. 60., kann zunächst nichts anderes seyn, als was Jesus von Vers 53—58. gesagt hat, und was in dieser Antwort auf den Einwurf der Juden V. 52. der Hauptgedanke ist, nämlich: daß Jeder, der das ewige Leben erlangen wolle, nothwendig des Messias Fleisch essen und sein Blut trinken, Ihn selber, das Brot des Lebens, ge-

1) Aehnlich Semler in seiner Paraphrase in der Anmerk. zu V. 61.

2) Schon Chrysostomus widerlegt die, welche das σκληρὸς durch τραχύς, ἐπίπονος, μόχθον ἔχων erklären, denn er sagt, Jesus spreche ja hier nicht περὶ πολιτείας, sondern περὶ δογμάτων. Dr. Paulus in s. Comment. vergleicht σκληρὸς mit קָשֶׁה und übersetzt es, schwer zu befolgen.

3) So Chrysostomus und Euthymius, die es durch δυσπαράδεκτος erklären; jener setzt noch hinzu: ὑπερβαίνων τὴν ἀσθένειαν, πολὺν ἔχων τὸν φόβον. Aehnlich Grotius, Tittmann u. a.

nieſſen müſſe. Sie ſcheinen das Bildliche der Rede Jeſu nicht ganz verkannt zu haben, aber, was ſie davon verſtehen, halten ſie für hart[1]), d. h. für unerträglich und anſtößig (vergl. τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει; V. 61.). Den Sinnlichen, Schwachen, iſt es anſtößig, daß der Empfang des Meſſianiſchen Heiles an etwas geknüpft ſeyn ſoll, was ihnen wörtlich genommen als Unſinn, in einem andern Sinne aber unbegreiflich erſcheint. Es fehlt ihnen jene geiſtige, gottgelehrte Denkweiſe, jenes πνεῦμα, welches durch den ſinnlichen Schein und Widerſpruch hindurch zur Wahrheit und zum geiſtigen Verſtändniß hindurchzudringen weiß. Petrus mag mit den übrigen Apoſteln die Rede Chriſti auch nicht gleich vollkommen verſtanden haben, aber ſeine Erklärung V. 68. 69. zeigt doch, daß der heilige Keim des πνεῦμα in ihnen war und über die σὰρξ allmählich Herrſchaft gewann. Τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν; erklärt Euthymius durch τίς δύναται αὐτὸν παραδέχεσθαι; Ich möchte in Beziehung auf V. 66. ἀκούειν nicht ſowohl von dem inneren Verſtehen, als von dem Anhören überhaupt nehmen. Hierauf führt das σκληρός ἐστιν οὗτος ὁ λόγος, und das σκανδαλίζει V. 61.

Wenn auch das εἰδὼς ἐν ἑαυτῷ V. 61. nichts Wunderbares andeutet, welches anzunehmen man durch die, zwar gewöhnliche, aber nicht zu rechtfertigende Ver-

1) Daß σκληρὸς dem Hebr. קָשֶׁה in Stellen wie 1 Sam. 20, 10. 1 König. 12, 13. entſpricht, iſt gewiß. Am Aehnlichſten iſt Exod. 18, 26., wo es von ſchweren (ſchwerzuentſcheidenden?) Rechtsfällen, causis majoribus, gebraucht wird, hier aber hat die Alex. Ueberſ. ῥῆμα ὑπέρογκον. Kypke observ. zu dieſ. Stelle führt aus Euripides trag. incert. v. 74. an: πότερα θέλεις σοὶ μαλθακὰ ψευδῆ λέγω, ἢ σκληρ᾽ ἀληθῆ, φράζε· σὴ γὰρ ἡ κρίσις. Lampe bringt ſehr paſſend aus Cic. Philipp. VIII. folgendes bey: In reipublicae corpore, ut totum salvum sit, quicquid est pestiferum, amputetur. Dura vox! multo illa durior: salvi sint improbi, scelerati, impii: deleantur innocentes. — Vergl. Raphelius annotat. ex Polybio et Arriano zu d. St.

gleichung dieſer Stelle mit V. 64. 1, 50. 2, 24. leicht geneigt werden möchte, ſo ſteht das ἐν ἑαυτῷ doch keinesweges aus einem Hebraismus überflüſſig; noch weniger aber kann denen, welche gern jede Spur höherer göttlicher Kräfte in Jeſu mit dem exegetiſchen Schwamme auswiſchen möchten, erlaubt werden, das ἐν ἑαυτῷ auf γογγύζουσι zu beziehen. Der Beyſatz ſcheint nur anzudeuten, daß Jeſus vermöge ſeiner tiefen Menſchenkenntniß nicht von Andern erfuhr, ſondern, — wie Luther richtig überſetzt, bey ſich ſelber merkte [1]), daß viele ſeiner Jünger über jenen λόγος murrten und ſich daran ſtießen. —

V. 61. 62. Niemand zweifelt, daß τοῦτο V. 61. mit οὗτος ὁ λόγος V. 60. ganz dieſelbe Beziehung auf V. 51 ff. habe. Auch kann darüber kein Streit ſeyn, daß der zu ἐὰν οὖν θεωρῆτε u. ſ. w. V. 62. zu ergänzende Nachſatz eine dem τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει; entſprechende Frage ſeyn müſſe. Οὖν V. 62. weiſt auf eine Fortſetzung oder weitere Entwicklung des in V. 61. liegenden Gedankens hin.

Wenn Euthymius zu V. 62. ſagt: λείπει τό: τί ἐρεῖτε; ſo iſt dieſe Auflöſung der Apoſiopeſis der rhetoriſchen Form nach vollkommen richtig. Allein es fragt ſich, was das τί ἐρεῖτε für einen beſtimmten Sinn und Zuſammenhang mit V. 61. habe. Hierüber herrſcht unter den Auslegern eine große Verſchiedenheit. Je nachdem nemlich der in V. 51—58. liegende Hauptgedanke, worauf τοῦτο V. 61. (vergl. οὗτος ὁ λόγος V. 60.) ſich bezieht, verſchieden gefaßt wird, iſt auch der Sinn und Zuſammenhang von V. 62. verſchieden beſtimmt worden.

Einige, vorzüglich ältere Ausleger, beſtimmen als Hauptgedanken der ganzen Unterredung von V. 33. an,

1) Analog iſt ἔχειν ἐν ἑαυτῷ 5, 26. Mark. 5, 30. ἐπιγινώσκειν ἐν ἑαυτῷ.

was am Schlusse derselben V. 58. hervorgehoben wird: οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. Hierauf beziehen sie τοῦτο V. 61. Ganz deutlich weise darauf hin: ἀναβαίνοντα, ὅπου ἦν τὸ πρότερον V. 62. Indem nun diese Ausleger mit Chrysostomus [1]) davon ausgehen, daß Jesus V. 62. das Anstößige und Harte seiner Rede nicht vermehren, sondern aufheben oder mildern wolle, bestimmen sie Sinn und Zusammenhang so: Wenn Ihr nun des Menschensohn dahin werdet aufsteigen sehen, wo er vorher war, werdet Ihr dann noch Anstößiges in meiner Rede finden? Gewiß nicht. Meine Rückkehr in den Himmel wird Euch davon überzeugen, daß meine Abkunft eine wahrhaft himmlische ist [2]).

Allerdings stellt Jesus z. B. 16, 27. 28. 29. 30. seine Abkunft vom Himmel und seine Rückkehr zum Vater zu gegenseitiger Beleuchtung und Bewährung zusammen. Aber, da in der Stelle, worauf sich τοῦτο V. 61. mit οὗτος ὁ λόγος doch zunächst bezieht, V. 51—58., die καταβασις ἐκ τοῦ οὐρανοῦ V. 58. offenbar nur ein untergeordneter und wiederaufgenommener Gedanke ist, woran auch weniger die Jünger, als die rein ungläubigen Juden sich stießen, so kann jene Auslegung nicht richtig seyn, nicht zu gedenken, daß Jesus, wenn er V. 62. einen Schluß von seiner ἀνάβασις auf seine καταβασις ἐκ τοῦ οὐρανοῦ hätte veranlassen wollen, dieß bestimmter hätte ausdrücken müssen.

Diejenigen Ausleger, welche als Hauptgedanken der Rede V. 51—58. die Idee des Todes Christi zum Heile der Welt ansehen, fassen den Zusammenhang der Stelle

---

1) Chrysostomus sagt: Οὐ τοίνυν τὸ σκάνδαλον ἐπιτείνων θέλων τοῦτο ἔλεγεν, ἀλλὰ λῦσαι μᾶλλον.

2) So Lampe. Aber dieser nimmt ausser dieser Beziehung noch eine andere an, und faßt den Zusammenhang so, daß Jesus V. 62. das Vorurtheil der Ungläubigen gegen seine himmlische Abkunft bestreite, V. 63. aber das Mißverständniß seiner Rede über den Genuß seines Fleisches und Blutes aufhebe.

so: Daß ich sterben werde, ist Euch jetzt anstößig, weil Ihr voll sinnlicher Messianischer Erwartungen seyd; was werdet Ihr sagen, wenn ich in den Himmel zurückkehren, wirklich die Erde verlassen werde? Werdet Ihr Euch dann noch an meiner Rede ärgern, werdet Ihr dann noch in Euren sinnlichen Vorstellungen von dem Messias verharren? — Diese Auslegung kann sich dadurch rechtfertigen, daß der Tod des Erlösers wirklich die sinnlichen Erwartungen mit ihren Mißverständnissen bey den Jüngern allmählig niederschlug. Aber, wenn wir die Stelle V. 53—58. richtig ausgelegt haben, so ist darin von dem Tode des Erlösers gar nicht die Rede, und selbst V. 51. die Beziehung darauf nur mittelbar.

Die meisten Ausleger sind darin einverstanden, daß der Hauptgedanke V. 53—58. sey, die Nothwendigkeit, das Fleisch und Blut Christi zum ewigen Leben zu geniessen, und daß sich V. 60 und 61. eben darauf beziehe. Dieß ist unbestreitbar. Aber einige [1]) fassen die Apostopesis V. 62. so, daß Jesus von dem geringeren Anstoß an seiner Rede V. 53—58. zu dem größeren an seiner Rückkehr in den Himmel übergehe [2]), und so folgender Zusammenhang entstehe: Schon das ist Euch anstößig, daß ich gesagt habe, Ihr müßt, um zum Messianischen Heile zu gelangen, mein Fleisch essen und mein Blut trinken, d. h. mich selbst in meiner irdischen Erscheinung geniessen. Wie werdet Ihr es hart und anstößig finden, wenn Ihr mich dahin zurückkehren sehet, wo ich zuvor war, ehe ich Fleisch und Blut annahm, — wenn Euch auch dann wird angemuthet werden, mein Fleisch und Blut zu essen und zu trinken? Was Euch jetzt, da ich doch noch gegenwärtig unter Euch bin, leicht und begreif-

1) Z. B. Piscator Analys. logic. in Joan. Ev. p. 145.

2) Lampe sagt: die Ellipse V. 62. lasse sich entweder so auflösen: an adhuc vos scandalisabit?, oder quanto magis id vos scandalisabit?

lich seyn könnte, wird Euch dann unbegreiflich vorkommen. Aber Ihr solltet eben daraus, daß ich in den Himmel zurückkehren werde, schliessen, V. 63., daß das Lebendigmachende überall nicht das Fleisch ist, sondern der Geist, daß jenes nicht nütze ist, und daß meine Worte (meine Lehre), voll Geist und Leben, es eben sind, welche Ihr von meiner irdischen Erscheinung vorzugsweise zu geniessen habt, um zum ewigen Leben zu gelangen. —

Ich gestehe, diese Auslegung in der angegebenen Form selbst früher gebilligt zu haben. Sie ist nicht ohne Schein. Das οὖν V. 62. scheint eher auf ein größeres, als geringeres σκάνδαλον hinzudeuten. Die Gedanken, welche jene Auslegung giebt, sind theilweise vollkommen wahr. Der Tod, der Weggang Christi von der Erde zertrümmerte vieler Schwachgläubigen Hoffnung, und nur wenige, in denen der Glaube eine geistige Wurzel hatte, überwanden jenen Anstoß und schlossen richtig. Allein ich bin jetzt gegen diese Auslegung etwas mißtrauisch geworden. Schon die künstlich verwickelte Art, wie V. 63. in den Zusammenhang aufgenommen wird, erregt Bedenken. Es wird darin eine Schlußweise angedeutet, welche so schwer ist, daß sie, wenn sie Jesus den Jüngern zumuthete, bestimmter ausgedrückt werden mußte. Dazu kommt, daß Jesus nach dieser Auslegung seine irdische Erscheinung mit seiner Lehre in einen Gegensatz bringt, der nach dem, was er V. 51—58. gesagt hat, unbegreiflich erscheint. Endlich aber scheint es nicht der liebevollen Weisheit Christi ungleich angemessener, den Schwachen unter seinen Jüngern zu Hülfe zu kommen, das ihnen Anstößige in seiner Rede zu mildern, oder aufzuheben, als sie auf etwas hinzuweisen, was sie zunächst nur noch mehr irre machen und ärgern sollte? — Allerdings verfährt Jesus schon jetzt überwiegend aussondernd, er stellt die Seinigen auf die Probe V. 67., und weist je länger je mehr die von sich ab, in denen sein Wort keine rechte Wurzel hatte.

Aber der liebevolle Herr löscht auch kein glimmendes Docht aus und er hat kurz zuvor V. 37. erklärt, daß er alle, in denen irgend ein göttlicher Glaubenskeim sey, nicht von sich stoßen wolle.

Es muß in dem ἐὰν οὖν u. s. w. V. 62. etwas liegen, wodurch das Anstößige seiner Rede für seine Jünger gehoben und sie, wie V. 63. andeutet, zum geistigen, wahren Verständniß geführt werden können. Was ist dieß nun? Es ist seine ἀνάβασις in den Himmel. Wie aber kann diese den Anstoß heben? Wenn, wie Dr. Olshausen behauptet, die wunderbare Himmelfahrt des Erlösers, seine Rückkehr zum Vater mit seiner verklärten Leiblichkeit gemeint ist [1]), dann freylich nicht! Aber

1) Dr. Olshausen ist einsichtig genug, das an sich unbestimmte ἀναβαίνειν nicht geltend zu machen. Der bestimmte Ausdruck des apostol. Zeitalters für das Factum der Himmelfahrt ist ἀνάληψις. Aber er meint, daß Jesus hier bestimmt von der sichtbaren Auffahrt Christi mit seiner verklärten Leiblichkeit rede, sey augenscheinlich. Schon der Ausdruck τὸν υἱὸν τ. ἀνθρώπου, als Bezeichnung der menschlichen Erscheinungsform Christi führe nothwendig darauf; noch mehr der Zusammenhang der ganzen Stelle, in der offenbar von etwas mehr, als der bloß geistigen Wirksamkeit Christi auf die Gläubigen die Rede sey. Die geistige (?) Rückkehr Christi zum Vater sey gewiß keinem seiner Zuhörer schwer angekommen anzunehmen. Jesus wollte aber in unsrem Verse von etwas ungleich Schwierigerem reden, als dem Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes, das habe aber die leibliche Himmelfahrt für seine Jünger allerdings seyn müssen, wie denn das Erhobenwerden der Menschheit Christi in die himmlische Welt dem dogmatischen Vorurtheile immer noch anstößig sey. — Allein erstlich ist ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ., wie 5, 27. zeigt, völlig gleichbedeutend mit ὁ υἱὸς τ. θεοῦ und der Ausdruck legt auf die menschliche Erscheinungsform Christi kein besonderes Gewicht, nicht mehr wenigstens, als der ganz und gar histor. Begriff des υἱὸς τ. θ. Sodann aber ist es nach meiner Ansicht bedenklich, anzunehmen, daß Jesus V. 61 und 62. die Jünger mit noch Schwererem und Anstößigerem belasten will. Endlich, — wenn Olshausens Auslegung sicher seyn sollte, so würde Joh. haben schreiben müssen: Wenn Ihr mein Fleisch und Blut werdet aufsteigen sehen, wo es vorher war. So etwas aber zu schreiben und zu denken, wäre auch dem Joh. nicht möglich gewesen. Olsh. setzt die verklärte Leiblichkeit Christi schon in sein irdisches Leben vor der Auferstehung und Himmelfahrt. Aber was ist

Dr. Olshausen ist auch der Meinung, daß die Aposiopesis V. 62. sogar einen zweifachen Gegensatz zu V. 61. enthalte, nemlich zuerst den Gegensatz des Kleineren und Größeren oder des weniger und mehr Anstößigen oder Unbegreiflichen, sodann den Gegensatz zwischen dem Hören und Schauen. Allein für diesen zweyten Gegensatz sehe ich noch weniger Grund, als für den ersteren. Τοῦτο V. 61. bezieht sich einfach auf die Sache selbst, die anstößig war, ohne alle emphatische Rücksicht auf das ἀκούειν V. 60. — Hätte Jesus nun seine Himmelfahrt, als wunderbare Auffahrt seines verklärten Leibes gemeint, so würde Johannes einen bestimmteren und bezüglicheren Ausdruck gewählt haben. Nach Vergleichung aber von 3, 13. und 20, 17. muß man behaupten, daß ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον zwar die wunderbare Himmelfahrt nicht ausschließt, aber auch nicht bestimmt ausdrückt, und daß der offenbar sehr allgemeine Ausdruck nichts weiter bezeichnet, als die Rückkehr in den Himmel, den Weggang Christi von der Erde, was Joh. sonst sein ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα nennt. Wenn nun diese ἀναβασις εἰς τὸν οὐρανὸν mittelbar schon mit dem Tode Christi beginnt, so daß man sie dem ὑψωθῆναι 8, 28., und dem damit verbundenen δοξασθῆναι Christi 7, 39. 12, 23. 24. 13, 31. 33. vergleichen kann, so werden wir durch die Analogie eben dieser Stellen auf folgenden Zusammenhang geführt: Die irdische Erscheinung im Fleische war die von Gott geordnete Natur gemäße Vermittlung seiner Wirksamkeit unter den Menschen. Ohne diese Erscheinung gäbe es keinen historischen, wahrhaft menschlichen Christus. Von dieser Seite erscheint das Zeitalter, welches die irdische Gegenwart Christi genoß, als besonders von Gott gesegnet, s. 12, 37 ff. Auf der

dogmatisches Vorurtheil, wenn nicht dieß? Freylich ein anderes, als was wir haben, die er beschuldigt, daß wir das Wesen der Leiblichkeit Christi verkennen. —

andern Seite aber deutet Jesus selbst an 12, 24. 16, 7., daß seine irdische Erscheinung denjenigen, welche nicht schon entschieden aufs Glauben gerichtet waren, sein göttliches Wesen und Wirken eher verbarg, als darstellte. Erst mit seinem Tode beginnt nach Johannes die Verklärung Christi, seiner Lehre und Werke. Das erklärende πνεῦμα war während seiner irdischen Erscheinung gleichsam gebunden, erst mit seiner Rückkehr in den Himmel wird es entfesselt und strömt aus und verklärt den Aposteln und den Gläubigen allen je länger je mehr, was ihnen bis dahin an ihrem Meister und seinen Worten und Werken irgendwie dunkel und anstößig war. Da erkennen sie erst recht, daß seine Worte Geist und Leben sind. — Fasse ich nun unsere Stelle im Zusammenhange dieser Grundideen des Evangeliums auf, so scheint ihr wahrer Sinn folgender zu seyn: Daß Ihr, wie ich gesagt habe, meint Jesus, mein Fleisch und Blut genießen müßt, um zum ewigen Leben zu gelangen, das dünkt Euch (jetzt) hart und ärgerlich? Euer schwacher, fleischlicher Sinn stößt sich an dieser Rede. Dieser Anstoß wird wegfallen, wenn Ihr des Menschen Sohn werdet dahin zurückkehren sehen, wo er zuvor war. Denn, wenn das dem Heile der Welt geweihete irdische Leben Euren sinnlichen Augen entrückt seyn wird, werdet Ihr erkennen, in welchem Sinne ich gesagt habe, Ihr müßt mein Fleisch und Blut genießen. Diese Rückkehr, dieser Weggang wird meinen Gläubigen klar machen, daß, wie meine Worte Geist und Leben sind, so auch nur der geistige Sinn sie recht zu fassen und sich anzueignen vermag. Freylich, nur den Gläubigen wird sich der Geist und das Leben meiner Worte mittheilen und erschließen. Aber es giebt unter Euch etliche, welche nicht glauben. Diese werden vergebens den Menschensohn dahin zurückkehren sehen, wo er zuvor war.

Auf die Weise scheinen sich mir V. 63 und 64. leicht und einfach an V. 62. anzuschließen. Aber ich verkenne

nicht, daß, wie sehr auch der Zusammenhang des Ganzen diese Auslegung empfiehlt, immer eine philologische Bedenklichkeit wegen des ἐὰν οὖν zurückbleibt, welches eher auf eine Steigerung, als eine Verminderung des σκανδαλίζειν hinzudeuten scheint.

V. 63. enthält unverkennbar zunächst einen allgemeinen Ausspruch über den Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ. Diese Begriffe sind hier eben so zu fassen, wie 3, 6. Bey ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν darf man um so weniger an die σὰρξ des Erlösers denken, da von dieser der Satz falsch wäre, s. 1, 14. Nur wenn man Geist und Fleisch von den einander ausschließenden menschlichen Denkweisen, der geistigen und sinnlichen versteht, gilt ohne alle Ausnahme, daß allein das πνεῦμα das ewige Leben giebt, die σὰρξ dagegen durchaus nichts nützt, ja verderblich, Todbringend ist, s. Röm. 8, 6. Nach diesem Gesetz, meint Jesus, müßt Ihr meine Worte nehmen. Der geistige, gottgelehrte, göttlichgetriebene Sinn allein vermag sie recht zu verstehen und gewinnt daraus Leben, dem fleischlichen Sinne bleiben sie verschlossen und todt [1]).

Wenn nun Jesus so fortfährt: τὰ ῥήματα u. s. w. so sieht man deutlich, daß er den allgemeinen Satz: τὸ πνεῦμα u. s. w. in besonderer Beziehung auf seine ῥήματα bezogen haben will, und dieß setzt außer Zweifel, daß die ganze Rede V. 62 und 63. sich auf den λόγος σκληρὸς V. 60., also zunächst auf die mißverstandene Rede vom Lebensbrote und von dem Genusse seines Fleisches und Blutes bezieht. Wenn nun die gewöhnliche Lesart ἃ ἐγὼ λαλῶ echt wäre, so würde mit den ῥήμασι ausschließlich die voraufgegangene Unterredung ge-

1) In demselben Sinne, aber nicht genau sagt Schoettgen zu d. St.: Spiritus h. l., ut ex paulo post sequentibus constat, denotat verba Christi spirituali modo intelligenda, quae si sequimur, utique vitam aeternam consequi possumus, contra vero si verba Christi tantum carnaliter accipimus et carnem

meint seyn. Aber das richtigere λελάληκα [1]) macht eine weitere umfassendere Beziehung der ῥήματα auf den ganzen bisherigen Unterricht Jesu nothwendig. In diesem Umfange und so allgemein genommen erscheint der Satz, daß seine Worte Geist und Leben sind, d. h. geistigen Wesens und Inhaltes und in sofern lebendig und belebend [2]), also auch nur von dem πνεῦμα recht verstanden und gebraucht werden können, — erst recht zweckvoll, besonders in Verbindung mit dem folgenden Verse.

V. 64. Der Uebergang scheint mir dieser zu seyn: Aber vergebens, meint Jesus, verweise ich Euch Alle auf jenen Zeitmoment V. 62., wo Ihr meine Worte werdet verstehen lernen. Die Hauptbedingung ist, daß Ihr wahren Glauben an mich (V. 69.) habt und bewahret. Nur mit gläubigem Gemüth könnt Ihr mich je länger je mehr verstehen lernen. Aber leider sind unter Euch einige, welche nicht [3]) glauben, nur äußerlich und mit fleischlichem Sinne mir anhangen. Für diese werde ich vergebens dahin zurückkehren, wo ich zuvor war; für sie sind und bleiben meine Worte ohne Geist und Leben.

Johannes unterbricht die Rede Jesu, indem er wie 2, 24. 1, 50. auf den Act des höheren göttlichen Wissens Jesu hinweiset, der in den Worten, ἀλλ' εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινές V. 64., und in dem, was er V. 70. von Judas Ischarioth vorhersagt, zu liegen schien. Daß ἐξ ἀρχῆς hier relative zu nehmen sey, geben selbst die streng dogmatischen Ausleger unter den Alten zu. Einige aber beziehen es auf den Anfang des öffentlichen Lehramtes

---

ejus ore corporis edimus, tunc ista res nullam nobis utilitatem affert.

1) S. Griesbachs Variantensammlung. Das Uebergewicht der vorzüglichsten Zeugen ist so bedeutend, daß Lachmann Recht hat λελάληκα in den Text aufzunehmen.

2) Euthymius: πνευματικὰ καὶ ζωηρά.

3) Ueber den Unterschied zwischen dem οὐ πιστ. hier und μὴ πιστ. in der Anmerk. des Joh. s. Winers Grammatik S. 397.

Jesu, Andere, dem Zusammenhang gemäßer, auf den Anfang der Jüngerschaft derer, die hier als Nichtgläubige, ja als Abtrünnige bezeichnet werden.

V. 65. Die Rücksicht des εἴρηκα auf V. 44. (37.) ist klar. Wie aber ist das διὰ τοῦτο hier zu nehmen? Jesus findet darin, daß einige seiner Jünger nicht glaubten und im Begriff waren, ihn zu verlassen, einen sicheren Beweis dafür, daß nicht fleischlicher, irdischer Sinn, sondern allein, wer von Gott gezogen und getrieben werde, im Stande sey, in ihm den Sohn Gottes zu erkennen und im Glauben an ihn zu verharren. — Die Ungläubigen waren solche, die ohne geistigen Sinn und Trieb zu ihm gekommen waren; die Folge davon war, daß sie nun, da sie eine so harte Rede gehört zu haben wähnten, ungläubig ihn verließen. Darauf sie aufmerksam zu machen, daß ihr Glaubensgrund nicht der rechte gewesen, erinnert er sie an das, was er vorher gesagt, und macht ihnen bemerklich, wie sie selber die Wahrheit seines Ausspruches durch die That bestätigten. Vergl. Matth. 15, 12. 13. — Ἐκ bezeichnet hier im Allgemeinen die Quelle, den Ursprung. Kap. 3, 27. steht δεδομένον ebenfalls mit ἐκ. Sollte die Thätigkeit Gottes im Geben besonders ausgedrückt werden, so würde ὑπὸ stehen.

V. 66. Von diesem Augenblicke an ἐκ τούτου (vergl. 19, 12.), da Jesus sich so entschieden erklärt hatte, daß er nichts weniger als irdisches Sinnen und Trachten zu befriedigen gekommen sey, verließen Viele, in ihren Erwartungen getäuscht, seine Gemeinschaft auf immer; sie fielen von ihm ab, ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω, oder, wie Joh. erklärend hinzusetzt: καὶ οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιεπάτουν. Die rein Hebr. Redeweise: ἀπελθεῖν εἰς τὰ ὀπίσω, kommt, ganz wie hier, im N. T. nur noch 18, 6. vor. Dort ist sie in ihrer ursprünglichen sinnlichen Bedeutung von den Zurückweichenden gebraucht, eben so, wie ἀπο-

στρέφεσθαι εἰς τὰ ὀπίσω Psalm 40, 14. 35, 4. [1]) Auch in unserer Stelle liegt die ursprüngliche sinnliche Bedeutung des Umkehrens und Zurückweichens zum Grunde; damit verbindet sich aber hier die abgeleitete geistige Bedeutung des Abfallens, wie in dem ἀκολουθεῖν, von der Nachfolge Jesu in den Evangelien gebraucht, die ursprüngliche Bedeutung mit der abgeleiteten meistens zusammenfällt. Der Grund ist, weil damals dem Herrn nachfolgen und ihn verlassen, ein inneres und äußeres zugleich war. — Völlig gleichbedeutend mit dem ἀπελθεῖν εἰς τὰ ὀπίσω in unserer Stelle ist das ἀποστῆναι εἰς τὰ ὀπίσω נָסוֹג אָחוֹר Psalm 44, 19. (18.) vergl. 78, 57 u. a.

V. 67. Die Frage Jesu an die Zwölfe war nicht die Frage des Mißtrauens, sondern der Prüfung. Wahrhaft frey und von Gott gezogen sollten seine Jünger ihm nachfolgen.

Wie oft, so antwortet auch hier der schnell ergriffene Petrus an Statt und im Namen Aller, vergl. Matth. 16, 16. Sein Bekenntniß entspricht der bisherigen Rede Jesu. Man vergl. V. 68. mit V. 63. und V. 69. mit V. 40. und 58. Bey aller Mangelhaftigkeit ihrer Erkenntniß von Christo hangen sie doch fest an ihm voll Liebe, und sind nach ihren bisherigen Erfahrungen voll Zuversicht zu Ihm, zu seinem Licht und Leben, obgleich sie erst später recht verstehen lernten, was er ihnen war und seyn sollte. So hat er sie, bis auf einen, innerlich so gefesselt, daß sie bey allen Schwankungen und theilweisem Irrewerden an ihm doch fest an ihm hielten! —

V. 69. Die gewöhnliche Lesart: ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, — ist, weil sie des Schutzes der ältesten und besten Zeugen entbehrt, und wenigstens zum Theil (τοῦ ζῶντος) aus der sehr verwandten Stelle Matth. 16, 16. genommen zu seyn

1) Aehnlich ἐπιστρέφειν εἰς τὰ ὀπίσω Mark. 13, 16. Matth. 24, 18. στρέφεσθαι εἰς τὰ ὀπίσω Joh. 20, 14.

scheint, von Griesbach und Lachmann verworfen worden. Diese Kritiker ziehen die kürzere, ungewöhnlichere und von den besten Auctoritäten (BCDL) empfohlene ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ vor. Ueber diese Bezeichnung des Messias ὁ ἅγιος τ. θ. s. Mark. 1, 24.[1]) vergl. Luk. 4, 34. 41. Matth. 8, 29. Apostelg. 4, 27. Offenb. 3, 7. Neuerdings aber hat Dr. Schulz[2]) die vulgäre Lesart, mit Ausnahme von τοῦ ζῶντος, wieder in Schutz genommen. Der Begriff ὁ ἅγιος τ. θεοῦ sey nicht Johanneisch; 11, 27. 20, 31. zeige, daß die herrschende oder stehende Formel des Joh. ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τ. θεοῦ sey. Aber wenigstens der Begriff ist dem Joh. sonst nicht fremd s. 10, 36. — Hätten wir statt jener zwey Stellen, welche Dr. Schulz anführt, eine solche Anzahl, daß sich ein Inductionsschluß sicher darauf bauen liesse, so würde ich nachgeben. So aber glaube ich, muß die Lesart diplomatisch entschieden werden. Die diplomatische Entscheidung aber wird immer für ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ seyn. Es kann seyn, daß Joh. selbst den Ausdruck nicht zu gebrauchen pflegte, aber er referirt hier die Rede eines andern, die er bey ihrer Kürze recht gut wörtlich behalten konnte. —

So ältere, wie neuere Ausleger machen bey dem πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν, (was die Bedeutung dieser Perfecta betrifft s. 5, 33. 45.,) darauf aufmerksam, daß Joh. die Erkenntniß Christi aus dem Glauben an ihn hervorgehen lasse[3]). Dagegen aber spricht, daß Joh. 1 Br. 4, 16. gerade umgekehrt sagt: ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν. Vers 36. in unserem Kapitel steht das ὁρᾶν dem πιστεύειν voran, und V. 40. heißt es:

1) S. Grotius zu d. St., der auf Daniel 9, 24. verweiset.

2) S. die Ausgabe von Griesb. N. T. und Lehre v. Abendmahle S. 171 f.

3) Es wäre dieß eine Unterstützung für den berühmten Spruch Augustins und der Scholastiker: credimus ut intelligamus.

ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων. Diese Bemerkung berechtigt aber keineswegs so zu übersetzen: wir glauben, weil wir erkannt haben; — sie soll nur vor übereilten Schlüssen warnen. Glauben und Erkennen ergänzen und vollenden einander im Sinne der Schrift. In dem Glauben an Christum ist nothwendig immer eine Erkenntniß, und die Erkenntniß Christi ist ohne Glauben nicht denkbar. Ohne Glauben ist die Erkenntniß Christi entweder eine bloß historische, äußere, oder eine speculative, ohne sittliches Interesse, ohne Innigkeit und Lebendigkeit. Wenn der Glaube an ihn auch anfängt mit der äusseren Erfahrung von ihm, innere Erkenntniß und Glauben sind in jedem Augenblick zusammen und keins früher, als das andere. — Den höchsten Grad der Ueberzeugung auszudrücken, (und dieser findet in übersinnlichen Dingen nur da Statt, wo Erkennen und Glauben zusammenfällt,) läßt Joh. den Petrus sagen: ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν κ. ἐγνώκαμεν.

V. 70. Warum und in welchem Sinne sagt Jesus: οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς, τοὺς δώδεκα, ἐξελεξάμην; καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν;

Petrus hatte auf die allerdings betrübende Frage des Herrn V. 67. so geantwortet, daß es schien, als halte er einen Abfall von irgend einem seiner Mitjünger für eben so unmöglich, als seinen eigenen. Das war übereilt und zu viel. Wahre Demuth und Besonnenheit hätten anders gesprochen. Theils nun um den unbesonnenen und der menschlichen Schwachheit zu viel vertrauenden Petrus zu recht zu weisen, theils, um zu zeigen, wie großes Recht er gehabt habe, sie Alle zu fragen: μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν; theils endlich, um dem gegenwärtigen Judas durch leise Andeutung, daß er ihn wohl kenne und durchschaue, das Gewissen zu rühren, spricht Jesus: Habe ich nicht Euch Zwölfe ausgewählt (zu meiner näheren Freundschaft und Gemeinschaft, zum aposto-

lischen Amte)? Und dennoch ist unter dieser kleinen Anzahl auserwählter Freunde Einer, mein Widersacher und Verfolger! Die Vergleichung mit Matth. 16, 16. 17., und Ev. Joh. 13, 10. 18. spricht für diese Auslegung.

In welchem Sinne aber nennt Jesus den Judas einen *διάβολος*?

Die ähnliche Stelle Matth. 16, 23. könnte die Meinung veranlassen, als nenne Jesus den Judas einen Teufel, so fern er vom Teufel angestiftet oder ihm ähnlich sey in seinem bösen Sinne. Joh. 13, 2. 27. scheint diese Auslegung zu begünstigen; aber scheint auch nur. Denn erst, nachdem Judas wirklich den Entschluß gefaßt hatte, seinen Herrn und Freund zu verrathen, was jetzt durchaus noch nicht der Fall war, bemerkt Johannes, daß er mit dem Teufel in Verbindung getreten und von demselben in Besitz genommen sey. Auch würde, wäre jene Ansicht die richtige, nach Joh. Sprachgebrauch 8, 44. 1 Joh. 3, 10. etwa *υἱὸς* oder *τέκνον τοῦ διαβόλου* stehen. Jesus selbst nennt den Judas nur einen Sohn des Verderbens 17, 12.

Am richtigsten ist, *διάβολος* hier zu nehmen, wie das Hebr. שָׂטָן 1 Könige 5, 4. (18.) 11, 14. 1 Sam. 29, 4. [1]) und wie das dem entsprechende *διάβολος* Esther 7, 4. und 8, 1. für צַר und צוֹרֵר vorkommt, also in der Bedeutung von Widersacher und Verfolger. Wer indeß die Anspielung auf den Teufelsbegriff nicht aufgeben will, der muß dann wenigstens den sprüchwörtlichen Gebrauch dieses Begriffes zugeben.

In der Schlußbemerkung des Johannes V. 71. will Bengel theils wegen bedeutender Auctoritäten (namentlich B C G L. s. Griesbach), theils, weil vor der gewöhnlichen Lesart *Ἰσκαριώτην* der Artikel *τὸν* nicht fehlen dürfte,

1) 1 König. 5, 4. 1 Sam. 29, 4. hat die Sept. *ἐπίβουλος* 1 König. 11, 14. *σατὰν* Ps. 109, 6. *διάβολος*. Vergl. außerdem 1 Timoth. 3, 11. 2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3. auch 1 Macc. 1, 36.

lieber *Ἰσκαριώτου* lesen. Dr. Paulus stimmt ihm darin bey. Auch 13, 27. lesen B C L M u. andere, auch Origenes *Ἰσκαριώτου*, ja selbst Matth. 10, 4. lieset Origenes eben so. Judas wäre dann der Sohn des Simon, der den Beynamen Ischarioth hatte. Indessen ist es schwer, die gewöhnliche Lesart, die von den meisten Auctoritäten überall geschützt wird, zu verwerfen, zumal da das unmittelbar voraufgehende *Σίμωνος* leicht zur Veränderung des Accus. in den Genitiv Veranlassung geben konnte. Gewiß ist, Judas hatte diesen Beynamen von seiner Vaterstadt קְרִיּוֹת (אִשׁ) im Stamme Juda, Jos. 15, 25. [1]) — Zu *λέγειν τινὰ* in der Bedeutung, Jemanden in der Rede meinen, vergl. Mark. 14, 71. Wahl zeigt in seiner Clavis, daß dieser Gebrauch classisch ist. — Lachmann zieht aus diplomatischen Gründen *ἔμελλεν* vor; 4, 47. 12, 33. 18, 32. behält er *ἤμελλεν*. Wie sehr die Codices darin schwanken, sieht man daraus, daß Codex B. im Johannes nur hier *ἔμελλεν* hat, in den andern Stellen *ἤμελλεν*, dagegen Cod. K. gerade umgekehrt, wie es scheint. Wenn nach den Handschriften die attische Form herrschend ist bey Johannes, so sollte man sie auch hier beybehalten.

2) S. Lampe zu d. St.

Sechster Abschnitt.

7, 1. — 10, 22.

Von dem, was in diesem und dem folgenden Abschnitte bis 11, 57. erzählt wird, schweigen die drei ersten Evangelisten fast gänzlich. Ja sie scheinen sogar jedem Versuche, ihre Erzählungen von dem, was sich seit dem letzten Aufbruche Jesu aus Galiläa bis zu seinem feyerlichen Einzuge in Jerusalem zutrug, mit jenen beyden Abschnitten unseres Evangeliums in Uebereinstimmung zu bringen, hartnäckig zu widerstreben.

Indeß hat uns Lukas in dem ihm meist eigenthümlichen Abschnitte 9, 51. — 19, 48. einige Andeutungen gegeben, wodurch wenigstens eine ungefähre Harmonie möglich zu werden scheint.

Lukas giebt uns dort einen wahrscheinlich aus mehreren zusammengesetzten Reisebericht von mehr als einer Reise Jesu nach Jerusalem [1]). Nach Kap. 9, 51. bricht Jesus aus Galiläa auf nach Jerusalem, und zwar ohne dahin wieder zurückzukehren. Kap. 13, 22. 31. ist offenbar von demselben Aufbruche zu verstehen, so wie 17, 11. von dem Fortschritte dieser Reise aus Galiläa. Kap. 19, 29 ff. aber zieht Jesus, nicht unmittelbar aus Galiläa,

1) S. Schleiermachers krit. Versüch über die Schriften des Lukas. Bd. 1. S. 158 ff.

sondern anderswoher kommend, zum letzten Paschafeste in Jerusalem ein. Aus Joh. 10, 40. vergl. 11, 54., wissen wir nämlich daß Jesus, als er seinen letzten feyerlichen Einzug in Jerusalem hielt, nicht aus Galiläa, sondern aus Peräa kam, wohin er sich nach der Feyer des Enkänienfestes begeben hatte. Damit stimmen auch, wie es scheint, Matth. 19, 1. Mark. 10, 1. überein. Nach Johannes kehrte Jesus, nachdem er 7, 10. Galiläa verlassen hatte, um in Jerusalem das Laubhüttenfest zu feyern, nicht wieder dahin zurück, sondern hielt sich wahrscheinlich bis zur nahen Kirchweih, die nur zwey Monate nach dem Laubhüttenfeste (September) im December gefeyert wurde, Anfangs in Jerusalem, nachher (8, 59.) in Judäa auf, bald sich verbergend, bald wieder hervortretend, je nachdem die Umstände es geboten, oder erlaubten, 9, 35. 40. Wäre Jesus nach der Skenopägie nach Galiläa zurückgekehrt, so würde Joh., der bis dahin jede Rückkehr des Herrn von Jerusalem nach Galiläa sorgfältig angemerkt hat, dieß bey Kap. 8, 59. oder 10, 21. anzuzeigen nicht unterlassen haben [1]).

Daß also Joh. 7, 1. — 10. mit Luk. 9, 51. Matth. 19, 1. Mark. 10, 1. zusammenfällt, leuchtet ein. Was uns Matth. 15, 1. bis 19, 1. Mark. 8, 1. bis 10, 1., so wie Luk. 9, 18. bis 51. erzählen, und was sonst von später mitgetheilten Erzählungen hieher zu gehören scheint, fällt in die Zeit, die Johannes 7, 1. 2. bezeichnet. — Ferner ist Joh. 12, 1. mit Luk. 19, 29. Matth. 21, 1.

1) Dr. Paulus nimmt in s. exeget. Handbuche Bd. 2. S. 290 ff., an, daß Jesus sich nach dem Laubhüttenfeste nicht nur aus Jerusalem, sondern auch aus Judäa entfernt habe, und nach Galiläa zurückgekehrt sey, weil die unmittelbare Beziehung von 10, 25. auf seine Erklärung am Laubhüttenfeste, daß er der Messias sey, 9, 37. 40. (?), und 10, 31. auf das λιθάζειν 8, 59. andeute, daß in der Zeit zwischen ihm und den Judäern nichts vorgegangen sey. Aber beyde Stellen können nur beweisen, daß Jesus zwischen dem Laubhüttenfeste und der Tempelreinigung nicht in Jerusalem blieb.

Mark. 11, 1. völlig parallel; eben so Joh. 10, 40. 11, 54. mit Luk. 18, 31. Matth. 20, 17. vergl. 19, 1. Mark. 10, 32. vergl. V. 1. Alles also, was uns Luk. 9, 51. bis 18, 31. (vergl. Matth. 19, 1. bis 20, 17. und Mark. 10, 1—32.) mittheilt, läuft mit Joh. 7, 1—10. bis 12, 1. parallel, und gehört demnach in den von Johannes hier bezeichneten Zeitraum von dem Laubhüttenfeste bis zu dem ein halbes Jahr darauf erfolgten letzten Pascha.

So gewiß nun dieß zu seyn scheint, so unsicher ist es, genauer bestimmen zu wollen, wie sich die einzelnen, in jenen ungefähr parallelen Abschnitten der Evangelisten enthaltenen Erzählungen chronologisch und pragmatisch an einander reihen. Denn obwohl sich bey Lukas Kap. 18, 31. — 19, 29. eine geordnetere Reihefolge der Begebenheiten entdecken läßt, so scheint doch Luk. 9, 51. — 18, 30. wenigstens stellenweise der genaue chronologische Zusammenhang gänzlich zu fehlen, und Späteres und Früheres, was sich auf der Reise Jesu von Galiläa zur Skenopägie nach Jerusalem zutrug, unter einander gestellt zu seyn. Auf keinen Fall können die Vermuthungen der älteren Chronologen, nach denen Lukas 13, 22. mit Joh. 10, 22. und 17, 11. mit Joh. 12, 1. parallel seyn, und Alles, was wir Matth. 16, 13 ff. bis 20, 34. vergl. Luk. 9, 18. — 18, 28. und Mark. 8, 27. — 10, 52. lesen, entweder ganz zwischen Joh. 10, 40. und 11, 1. 12, 1. eingeschoben, oder theils vor 10, 22., theils hinter 10, 40., theils endlich zwischen 11, 54. 55. vertheilt werden soll, dem Vorwurfe der Uebereilung und Willkühr entgehen.

Aus der Art, wie Johannes in diesem und dem folgenden Abschnitte die Reden und Thaten Jesu auswählt und zusammenstellt, sieht man, daß ein Hauptaugenmerk seiner Erzählung das war, zu zeigen, wie der tödtliche Haß der ungläubigen Juden (5, 18.) von jetzt an

reissend zunahm und nicht eher ruhte, als bis er, da die Stunde gekommen war, den Herrn ans Kreuz geschlagen hatte.

7, 1—13.

erzählt Joh., einleitend, wie und warum Jesus später als seine Verwandte und heimlich zum Feste nach Jerusalem hinauf gegangen sey, und was das Volk damals über ihn geurtheilt habe.

Der Schluß V. 1. bezieht sich auf 5, 18. Der Haß der Juden, der Jüdischen Priesterherrschaft hatte seit jener Zeit eher zu-, als abgenommen. Denn obgleich den Herrn Viele wieder verließen, denen seine Rede zu hart war, 6, 60—66., so mehrte sich doch sein Anhang täglich und eine immer bedeutendere Menge im Volke fand, daß, wie Er, so noch kein Mensch geredet habe, 7, 46. Man nannte ihn wenigstens einen guten Mann, 7, 12., oder hielt ihn wohl für einen Propheten, ja für den Messias selbst 7, 40. 41.

V. 2. deutet δὲ auf den Gegensatz hin, der V. 1. in den Worten: οὐ γὰρ ἤθελεν u. s. w. liegt. Jesus hätte Judäa und Jerusalem jetzt noch gern vermieden; denn seine Stunde war noch nicht gekommen, aber das Laubhüttenfest, eins von den drey hohen Festen (nach Talmud. Sprachgebrauch רְגָלִים genannt [1]), welche von jedem frommen Juden im Heiligthum zu Jerusalem gefeyert werden mußten, legte ihm die Pflicht auf, die heilige Stadt zu besuchen. Auch der gefahrvollen Pflicht [2])

1) Josephus in der Archäol. 8, 4. nennt diese ἑορτὴ die ἁγιωτάτη καὶ μεγίστη. Die Talmudisten nennen sie Fest חַג vorzugsweise.

2) Dr. Winer vermuthet bibl. Realk. 1, 433. Anm. 2., daß schon damahls die Juden nicht verpflichtet gewesen zu seyn scheinen, alle drey Hauptfeste zu besuchen. Jesus erscheine erst in der Mitte des Festes zu Jerusalem, was, da der erste Tag ein Haupttag war, für keinen vollen gesetzlichen Besuch habe gelten können, und wenn man οὐ V. 8. streng nehme, so scheine Je-

entzog der Herr sich nicht; er unterzog sich ihr aber mit klugem und besonnenem Sinne. Seine ἀδελφοί, ob rechte Brüder oder Stiefbrüder oder nur Verwandte im weiteren Sinn, muß hier unentschieden bleiben, — denen nach dem Zusammenhange der Stelle nicht sowohl hartnäckiger Unglaube, als vielmehr nur die Zweifelmüthigkeit des eitlen Weltsinnes Schuld gegeben werden kann, rathen ihm aus Klugheit, statt des dunklen Galiläas wenigstens von jetzt an das berühmtere Judäa zum Schauplatze seiner Thaten zu machen.

V. 3 und 4. Die Rede der ἀδελφοὶ V. 3. 4. wird verständlicher, wenn man nicht außer Acht läßt, daß, nach den Mess. Vorstellungen der Zeit, Judäa, insbesondere aber die heilige Stadt, der Ort war, wo das neue Reich zuerst aufgerichtet, und von wo aus es weiter verbreitet werden sollte s. Luk. 24, 47. [1]) Apostelg. 1, 4. 8.

Was für μαθηταί σου sind V. 3. gemeint? Einige antworten, es seyen darunter diejenigen zu verstehen, die sich seit dem ersten Paschafeste 2, 23. in und um Jerusalem zu dem Herrn gehalten und bekannt hatten, und die hier von den Galiläischen Jüngern unterschieden werden. Nach dieser Ansicht könnte man denken, es sey statt καὶ, ἐκεῖ zu lesen. Andere sagen, es seyen hier im Gegensatz gegen die noch nicht gläubig gewordenen ἀδελφοὶ alle Jünger des Herrn überhaupt gemeint, von denen,

---

sus die Absicht gehabt zu haben, gar nicht nach Jerusalem zu gehen. — Für die auswärtigen Juden war die Pflicht gewiß nicht so streng, ob aber auch für die Palästinensischen schon Ausnahmen galten, möchte ich bezweifeln. — Daß Jesus erst μεσούσης τῆς ἑορτῆς erscheint, kann man sich daraus erklären, daß zwischen dem Pascha und dem Laubhüttenfeste in dieser Hinsicht ein Unterschied war. Bey dem ersteren war das Paschaessen die Hauptsache und also der erste Tag wohl der Haupttag, der nicht versäumt werden durfte. Bey dem letzteren überstrahlte der letzte die andern alle durch seine besondere Feyerlichkeit und Wichtigkeit, und es war vielleicht vor allen nothwendig, diesen Tag in Jerusalem zu begehen.

1) S. Grotius zu d. St.

wie es scheine, die meisten nach Jerusalem zum Feste schon voraufgegangen waren. Völlige Entscheidung ist hier nicht möglich. Indeß scheint die letztere Ansicht wegen des καὶ vor μαθηταί σου die richtigere. Die ἔργα, von denen hier die ἀδελφοὶ sprechen, sind vielleicht solche Thaten oder Wunder, die Jesus kurz vorher in Galiläa mehr in Gegenwart seiner Verwandten und anderer ungläubigen Leute, als in Gegenwart seiner schon gläubigen Jünger verrichtet hatte.

So fern Jesus als Messias anerkannt zu werden wünschte, und eben deßhalb Zeichen und Wunder that, wollte er allerdings ἐν παῤῥησίᾳ, d. h. kund und offenbar seyn, vergl. V. 10. 11, 54. Col. 2, 15. Welch ein Widerspruch nun, meinten die weltklugen ἀδελφοὶ, bey solchen Plänen und Absichten sich in dem dunklen Galiläa gleichsam zu verstecken! Ist's wahr, was Einige vermuthen, daß Jesus auch auf dem letzten Pascha in Jerusalem nicht gewesen war; geschah es vielleicht gerade um diese Zeit, daß er seinen Freunden und Jüngern verbot, den Leuten zu sagen, wer er sey, Matth. 16, 20. Mark. 8, 30. Luk. 9, 21.: so scheint nichts natürlicher, als die Rede der ἀδελφοὶ V. 4., die, obgleich jetzt noch ungläubig, doch vielleicht nichts sehnlicher wünschten, als daß ihr Verwandter recht bald von dem versammelten Volke als Messias und König möchte anerkannt und ausgerufen werden.

Dem strengeren Griech. Periodenbau gemäßer wäre allerdings, wenn es V. 4. etwa so hieße: οὐδείς, — ὃς ζητεῖ, — ἐν κρυπτῷ τι ποιεῖ. Man hat gesagt, der Hebraismus der Construction sey nicht zu verkennen; entweder stehe das καὶ hier für ἀλλὰ oder für ὅς und im letzteren Falle sey αὐτὸς eine Hebr. Abundanz. Dieß aber ist eben so falsch, als unnöthig. Alles erklärt sich einfach, wenn man, wohl bedenkend, daß auch der gebildetere Styl der Griechen dergleichen nachlässige Perioden nicht nur erträgt,

sondern unter gewissen Umständen sogar fordert, καὶ αὐτὸς als nachdrucksvolle Reassumtion des Subjects in οὐδείς betrachtet, und den ganzen Satz Lateinisch etwa so wiedergiebt: nemo enim clam sua agit, idemque cupit celeber esse, (in ore hominum versari). Deutsch: niemand pflegt etwas im Verborgenen zu thun und doch zugleich (καὶ) nach Oeffentlichkeit zu streben; (Luther: und will doch (zugleich) offenbar seyn.) In einer geregelteren Periode würde Joh. schwerlich die verkehrte Verbindung von zwey so widersprechenden Dingen hervorzuheben im Stande gewesen seyn. Lachmann liest nach Cod. B. αὐτό. Allein deutet nicht das folgende φανέρωσον σεαυτὸν mehr auf αὐτὸς hin, als auf αὐτό? Auch fragt sich, ob ζητεῖ αὐτὸ ἐν παῤῥησίᾳ εἶναι zu ertragen ist?

Die ἀδελφοὶ gründen ihre Aufforderung: φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ! darauf, daß Jesus solche Thaten verrichtete, die ihn berechtigten, öffentlich aufzutreten. Sie zweifeln weder an der Möglichkeit, noch an der Wirklichkeit jener Thaten. Εἰ — mit dem Indicativ, ganz regelmässig, schließt in sich, daß die Brüder das ἔργα ποιεῖν für etwas wirkliches hielten. — Jerusalem und Judäa war zu Festzeiten der Sammelplatz der Jüdischen Welt, κόσμος, (wie 12, 19.).

Jesus hatte alle Ursache zu fürchten, daß wenn er mit seinen Brüdern gleich im Anfange des Festes in den gewöhnlichen Festcaravanen zu Jerusalem erschiene, seine Feinde leichtes Spiel haben würden, ihn zu greifen und zu tödten. Da es ihm nun noch nicht Zeit, d. h. dem göttlichen Rathschlusse noch nicht gemäß schien, sich dem tödtlichen Hasse seiner Feinde bloß zu stellen: so wollte er sich nicht eher in Jerusalem zeigen, als bis die Anzahl der ihm Günstigen und an ihn Gläubigen besonders aus Galiläa daselbst so groß seyn werde, daß die Priester und Pharisäer sich fürchten müßten, Hand an ihn zu legen.

V. 6. 7. 8. Diesem Zusammenhange gemäß ist die

Antwort Jesu V. 6—8. Er zeigt seinen Verwandten, daß eine höhere Klugheit, als von der sie sprächen V. 4., ihm gerade das Gegentheil von dem, wozu sie ihn aufforderten, zur Pflicht mache.

In Beziehung darauf, daß seine ἀδελφοὶ ihm gesagt hatten: φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ V. 4. sagt er: ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν: in Beziehung aber darauf, daß, wie Joh. V. 5. bemerkt, seine Verwandte noch nicht glaubten, sagt er: ὁ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος. Andere nehmen das ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς anders. Einige, den Sinn zu tief suchend, beziehen es unmittelbar auf die Zeit des Leidens und Sterbens. Wie wenig aber schickt sich dazu: ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος! Die Beziehung des καιρὸς ὑμέτερος braucht zwar nicht dieselbe zu seyn, aber auf jeden Fall muß sie der Beziehung von καιρὸς ὁ ἐμὸς analog seyn. — Andere beziehen καιρὸς beyde Male auf ἀναβαίνειν εἰς τὴν ἑορτὴν Vers 8. vergl. V. 3. Aber wie schickt sich dazu das πάντοτε bey ὑμέτερος, und wie nichtssagend erscheint die Antwort Jesu nach dieser Erklärung! Das Richtigste ist wohl dieß. Ihr könnt, fährt Jesus V. 7. fort, zu jeder Zeit ohne alle Gefahr der Welt Euch zeigen; denn da Ihr als noch Nichtgläubige zu jenem κόσμος gehört, kann und wird auch dieser κόσμος Euch nicht hassen (vergl. 15, 19. 17, 14. 16.). Mich aber, der ich nicht zur Welt gehöre (vergl. 15, 19.), mich haßt und muß sie hassen, weil ich, als das Licht der Welt 3, 19., als der wirkliche Messias, an den sie glauben sollte, eben dadurch ihr, der ungläubigen, Zeugniß gebe, (bezeuge, ἐλέγχω αὐτὸν lieset Chrysostomus, und mit ihm Nonnus und Theophylakt; ἀποδεικνύω erklärt Euthymius,) daß ihre Werke bös sind, während sie mich zu hassen und verfolgen zu müssen vorgiebt, weil ich ein Uebertreter des Gesetzes und ein Lästerer Gottes sey, vergl. V. 19. Ihr gehet jetzt hinauf zum Feste ohne

alle Gefahr V. 8.; ich bleibe noch hier V. 9., weil meine Zeit mich der Welt zu zeigen, mit Gefahr meines Lebens, noch nicht erfüllt ist.

Für das Hebraisirende, *ὁ καιρὸς — οὔπω πεπλήρωται* V. 8., findet sich V. 6. das mehr Griech. *ὁ καιρὸς — οὔπω πάρεστιν*.

Statt *ἐγὼ οὔπω ἀναβαίνω*, der gewöhnlichen Lesart der meisten Auctoritäten, lesen nur DK, wenige Väter, wie Epiphanius, Cyrill, Chrysostomus und Hieronymus, und von den Uebersetzungen nur die Copt., Aeth., Pers. und It. (in einigen Handschr.) u. a. *οὐκ*. Schon Porphyrius las so und machte deßhalb dem Herrn den Vorwurf der Veränderlichkeit und Wankelmüthigkeit, weil er ja nach Vers 10. wirklich zum Feste nach Jerusalem hinauf gegangen sey. Man könnte sagen, dieser oberflächliche Vorwurf und der scheinbare Widerspruch zwischen V. 8. und 10. scheine der Lesart *οὔπω* schon sehr früh Daseyn und Ansehn gegeben zu haben. Auch 6, 16., wo das *οὐκ* allerdings in der Bedeutung von *οὔπω* zu nehmen ist, geben einige Handschriften, wie BD, statt des wohlbeglaubigten *οὐκ* das erklärende *οὔπω*. Das schwierigere *οὐκ* verdient in der That den Vorzug, weil wohl erklärlich ist, wie das leichtere *οὔπω* in den Text gekommen ist, aber nicht umgekehrt. Der Widerspruch aber zwischen dem Worte Jesu V. 8. und seiner That V. 10. verschwindet, sobald man nur, wie schon Chrysostomus that, hinter *ἀναβαίνω* ein *νῦν* ergänzt, oder das Präsens ganz streng faßt, wozu das folgende *ὅτι ὁ κ. ὁ ἐμὸς οὔπω πεπλήρωται* ein unbestreitbares Recht giebt. Der Aorist *ἀνέβησαν* V. 10. steht im Zusammenhange der Erzählung s. V. 14. plusquamperfective [1]). Richtig ist, das *φανερῶς* zu verstehen von der Karavanenbegleitung, in der

1) Ganz ähnlich ist Thucydides 1, 102. vergl. Winers Grammat. S. 225 f.

Jesus nicht hätte verborgen bleiben können. Wenn einige Ausleger ὡς ἐν κρυπτῷ übersetzen: ganz in Geheim, und das ὡς hier, wie 1, 14., als ein Caph veritatis oder confirmationis nehmen, so ist dieß durchaus nicht richtig [1]). Joh. will durch das ὡς nur andeuten, man könne das Hinaufgehen Jesu zum Feste, ohne seine Jünger und nicht in der gewöhnlichen Galiläischen Festkaravane, gleichsam ein verborgenes, heimliches nennen.

V. 11. Wie weise Jesus gehandelt, daß er nicht mit seinen ἀδελφοῖς zugleich gegangen war, lehrt V. 11.; die Ἰουδαῖοι, dieselben, von denen V. 1. die Rede ist, suchten ihn auf, gewiß nur, um ihn zu fangen und zu tödten s. V. 25. Euthymius meint, ὁ λόγος ἐμφαίνει χαύνωσίν τινα τοῦ θυμοῦ.

Daß die Frage ποῦ ἐστιν ἐκεῖνος; wie man meint, zugleich darauf hindeuten solle: sehet, er fürchtet sich, der prahlende Wunderthäter! läßt sich im Zusammenhange nicht nachweisen.

V. 12. Der γογγυσμὸς wird von Euthymius richtig nur auf den τάραχος und die ἀντιλογία der verschiedentlich urtheilenden Volkshaufen (ὄχλοι) bezogen.

Am richtigsten nimmt man ἀγαθὸς im Griech. Sinne und Gebrauch. Das Wort aber hat in allen Sprachen einen sehr weiten Kreis von Bedeutungen und Beziehungen. Hier ist, wie der Gegensatz οὔ· ἀλλὰ u. s. w. lehrt, ἀγαθὸς so viel als ein braver, wohlwollender Mann, der das Volk auf keine Weise täuschen wolle, sondern es gut mit ihm meine. Die Pharisäische Parthey im Volke nannte Jesum dagegen einen Volksverführer, Matth. 27, 63., der sich für den Messias ausgebe und es doch nicht sey.

V. 13. Das ungünstige Urtheil hatte keine Ursache, sich zu verstecken; wohl aber mußten sich vor den Jüdi-

1) Ueber das sogenannte Caph veritatis siehe Gesenius in s. Lehrgeb. S. 846. u. Winer Lexicon manuale Hebraicum etc. p. 454.

schen Gewalthabern schon jetzt fürchten, die da sagten: ὅτι ἀγαθός ἐστιν. Vers 13. wird daher mit Recht nur auf die günstig Urtheilenden bezogen, die, obwohl sie ihre gute Meinung von Jesu nicht gerade verschwiegen, doch nicht wagten, sie laut und frey zu äußern, παῤῥησίᾳ λαλεῖν, (vergl. V. 26.) aus Furcht vor den Juden, welche V. 1. gemeint sind.

7, 14 — 36.

Begebenheiten seit dem öffentlichen Auftreten Christi in der Mitte des Festes bis zum letzten Tage.

V. 14. Erst um die Mitte des Festes, da er sich sicher glaubte, trat Jesus öffentlich auf im Tempel und lehrte. Ob dieß gerade an einem Sabbat geschehen sey, ob sein Vortrag sich auf einen vorgelesenen Gesetzesabschnitt und auf welchen er sich bezogen habe, — bleibt der Vermuthung anheimgegeben.

V. 15. Wie unwiderstehlich die Rede Jesu an diesem Feste gewesen, bezeugen selbst seine Gegner. Verwundert fragen sie: πῶς οὗτος γρ. οἶδε, μὴ μεμαθηκώς; Jesus war kein Schüler irgend eines Rabbi [1]); er war im Styl der alten Propheten ein θεοδίδακτος V. 16. 17. Das Volk scheuete sich nicht in dem gewaltigen Lehrer einen Propheten zu erkennen; die Schriftgelehrten aber und Pharisäer, denen alles darauf ankam, das Volk über ihn irre zu machen, nennen ihn einen μὴ μεμαθηκότα, einen Ungelehrten, der in keiner von ihren Schulen gewesen, also kein zünftiger Gelehrter sey. Ein solcher mag noch so geschickt die Schrift auslegen, so daß sie selbst sich darüber verwundern, — es ist doch nicht wahr, was er sagt! — Statt von der Verwunderung wenigstens zur Ahnung überzugehen, daß er ein höher berufener Lehrer

1) Ueber die Talmud. Fabel, daß Jesus der Schüler eines R. Josua gewesen, s. Lampe's litt. Nachweisung zu d. St.

sey, als sie, bleibt das eitle, ehrgeizige Gelehrtenvolk stumpfsinnig bey seinem Vorurtheile und seiner Verwunderung stehen. *Γράμματα* bezeichnet, da nicht, wie 2 Tim. 3, 15., *ἱερὰ* dabeysteht, nicht unmittelbar die heiligen Schriften, diese heißen immer *ἡ γραφὴ*, sondern die Litteratur, die Gelehrsamkeit s. AG. 26, 24. Da aber die Jüdischen *γράμματα* sich vorzugsweise auf die heilige Schrift beziehen und beschränken, so ist die Kenntniß derselben gemeint, insbesondere die Kunst, die Schrift auszulegen und daraus zu disputiren. Da die Frage boshaft gemeint und darauf berechnet war, Zweifel und Verdacht gegen seine Lehre und sein Ansehn im Volke zu erregen, so antwortete Jesus

V. 16—19. etwa auf folgende Weise: Allerdings nicht von Euch und in Euren Schulen habe ich gelernt, was ich lehre. Dennoch ist meine Lehre nicht mein, d. h. ein willkührliches Menschenfündlein, sondern sie ist Gottes Lehre, also die Wahrheit. Dieß kann aber nur der einsehen, wer den Willen Gottes thut. Nur, wer aus Gott ist, ihn liebt und seinem Willen gemäß handelt, kann auch erkennen, ob meine Lehre aus Gott sey oder nicht. Hier ist ein Prüfstein! Darnach prüfet meinen göttlichen Beruf. Wer ohne göttlichen Beruf lehrt, nur nach seinem Bedünken, der ist auch voll Dünkel und sucht nur seine Ehre. Der Eitle, Ehrsüchtige kann göttlichen Beruf und göttliches Wort nicht empfangen und rein bewahren. Nur wer in Demuth allein die Ehre Gottes sucht, kann ein wahrhaft von Gott Berufener seyn, und seine Botschaft sonder Trug und Täuschung ausrichten. Hättet Ihr wahre Liebe zu Gott und rechte Lust an seinem Willen und Gesetz, so würdet Ihr bald inne werden, von wem ich die Lehre empfangen habe, die ich weder von Euch, noch von mir habe in dem Sinne wie Ihr meint. Ihr rühmet Euch zwar, daß Ihr das Gesetz Mosis habt; ja auf dem Grunde desselben gebt Ihr vor, mich verfolgen zu müssen:

aber wie wenig Ihr selbst Mosis Gottesgesetz **haltet**, liegt am Tage. Würdet Ihr sonst darnach trachten, mich zu tödten?

Diese Paraphrase weicht von der herrschenden Auslegungsweise dieser Stelle in mehreren Puncten dergestalt ab, daß es nöthig ist, sie besonders zu rechtfertigen [1]).

Zuerst ist in unserer Erklärung das θέλειν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιεῖν dem ἀγάπην τ. θ. ἔχειν 5, 42. und dem ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι gleichgesetzt. Dazu berechtigt, außer der Sachparallele 5, 40—44., der Gebrauch von ποιεῖν τὸ θέλημα τ. θ. 5, 30. 6, 38., wo es nichts anderes ist, als das Gehorsamseyn gegen den göttlichen Willen überhaupt [2]). Damit hängt genau zusammen, daß wir den Zweck und den Zusammenhang von V. 17. so gefaßt haben, daß Jesus hier nur von der Gemüthsverfassung spricht, in der allein es möglich sey, den wahren Ursprung und also die Wahrheit seiner Lehre recht zu erkennen und ihr zu glauben. Andere, vorzüglich ältere Ausleger, verstehen unter dem θέλημα τ. θ. ποιεῖν unmittelbar das Glauben an Jesum den Christ, oder die Ausübung des durch Jesu Lehre geoffenbarten Willens Gottes. So geben sie der Stelle den Sinn: Von dem göttlichen Ursprung meiner Lehre kann sich nur überzeugen, — wer dem Willen Gottes gemäß an mich glaubt, und meine Gebote hält; nur

1) Den ersten Anstoß, von der gewöhnlichen Auslegung abzuweichen, gab mir Dr. Schott's Abhandlung über diese Stelle in den opusc. exeget. criticis u. s. w. Tom. 1. Comment. 2. p. 58 ff. Doch ist Schott's Erklärung nicht ganz die meinige.

2) Aehnlich Chrysostomus hom. 49.: τί ἐστιν, ἐάν τις τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ; ἐάν τις ἐραστὴς ᾖ τοῦ βίου τοῦ κατ' ἀρετήν, εἴσεται τῶν λεγομένων τὴν δύναμιν, ἐάν τις θέλῃ προσέχειν ταῖς προφητείαις, πότερον κατ' αὐτὰς λαλῶ ἢ οὔ. Dieselbe Erklärung giebt Euthymius, fügt aber hinzu: ἡ ἀρετὴ μὲν γὰρ καθαίρει τὸν νοῦν· αἱ προφητείαι δὲ διδάσκουσιν αὐτὸν (nämlich den Messias) τηλαυγῶς. Die Beziehung des τὸ θέλ. τ. θ. ποιεῖν auf die Beachtung der altteſt. Weissagungen ist zu speziell, aber richtig ist, daß diese Worte eine Beziehung haben auf die Schrift d. A. B. als worin der Wille Gottes geoffenbart ist.

durch die unmittelbare Erfahrung des Glaubens und der Ausübung gelangt man zur Einsicht in das Wesen meiner Lehre [1]). Dieser Erklärung zufolge haben so ältere, als neuere Apologeten in diesem Verse eine Hauptempfehlung des sogenannten innern Erfahrungsbeweises für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthumes gefunden.

Es giebt einen solchen inneren Erfahrungsbeweis für das Christenthum. Jesus selbst macht ihn geltend Kap. 8, 31. 32. Alle Wahrheit, die Christliche vorzugsweise, eben weil sie dem innersten Leben des Menschen angehört, wird nur in dem Grade erkannt, in welchem sie von dem Menschen innerlich angeeignet und erfahren wird. Die Frage aber ist, hat Jesus hier davon gesprochen? Nein! Die Stellen, Kap. 6, 29. 40., woraus jene Ausleger geschlossen haben, τὸ θέλημα τ. θ. ποιεῖν könne hier so viel heißen, als glauben an Jesum den Christ, berechtigen dazu auf keine Weise. Denn 6, 29. wird das Glauben an Jesum den Christ wohl ein ἔργον τοῦ θεοῦ aber nicht τὸ θέλημα τ. θ. genannt, und 6, 40. wird als Wille Got-

1) Gemäß dem Spruche Esaias 7, 9. nach der Sept. sagt Augustin zu d. St.: Intellectus est merces fidei. Auf dem Grunde dieses seines hermeneut. Kanons und sich berufend auf 6, 29. erklärt er V. 17. so: Quid est cognoscet? Hoc est: Intelliget. Quid est autem: Si quis voluerit voluntatem ejus facere? h. e. credere. Aehnlich Erasmus in s. Paraphrase und Melanchthon, welche beyde die Augustinische Erklärung des ποιεῖν τ. θέλ. mit der des Chrysostomus verbinden. (Melanchthon spielt in der Erklärung geschickt an auf 1 Kor. 2, 14., welche Stelle allerdings hieher gehört.) So sagt auch Lampe: Voluntas patris hic est lex fidei. Semler umschreibt V. 17. so: Quicunque igitur experiri audet ipse, animumque omnino adjicit iis rebus, quas commendo, is facile poterit comparare fructus illos, quos e Iudaismo ad mentem suam retulit, et istos, quos jam ex mea doctrina cepit. Omnis autem perfectio hominis, quae ei advenit, est a Deo; ergo et mea doctrina Deus utitur ad vestram perfectionem u. s. w. Semlers Erklärung schwankt zwischen der unsrigen und der entgegengesetzten. Entschieden aber für die letztere ist Tittmanns Bemerkung in s. Melet. p. 291. ποιεῖν τὸ θέλ. idem est ac: ποιεῖν λόγον, ἔχειν τὰς ἐντολὰς, τηρεῖν τὰς ἐντολάς.

gelium kommt nur als Licht zum Licht, als Wahrheit zur Wahrheit, vergl. 3, 19—21.

Nimmt man V. 17. auf die angegebene Weise, so schließt sich V. 18. leicht daran an, und es entsteht ein der Rede Jesu Kap. 5, 40—44. ähnlicher Zusammenhang. Im entgegengesetzten Falle erscheint V. 18. als ein abgerissener Satz, der sich mit V. 17. nur auf eine sehr unvollkommene Weise verknüpfen läßt, etwa so, daß V. 17. das vornehmste innere, V. 18. aber das ergänzende äußere Merkzeichen der Wahrhaftigkeit Jesu und der Wahrheit seiner Lehre angegeben würde. Viel natürlicher und inniger aber knüpft sich der Zusammenhang, wenn sich V. 17. auf die zur Prüfung und Einsicht in das Wesen der Lehre und Gesandtschaft Jesu nothwendige fromme und gottgefällige Gesinnung bezieht, V. 18. aber das Merkmal angiebt, nach welchem der höhere göttliche Beruf von jedem blos menschlichen zu unterscheiden sey. Uebrigens ist die Schlußweise V. 18. offenbar abgekürzt und die leicht zu machende Anwendung auf den besondern Fall ausgelassen [1]). Ἀδικία ist hier die Ungerechtigkeit in Beziehung auf die Wahrheit, die dem Gesandten aufgetragen ist zu verkündigen; es ist also zu verstehen von der Veruntreuung, Verfälschung der empfangenen Wahrheit. Eben so 2 Thess. 2, 10. 12. Euthym. sagt: *Τινὲς — ἀδικίαν ἐπὶ τοῦ παρόντος τὸ ψεῦδος ἐνόησαν.* Aber nach neutestam. Gebrauche kann dieß nur mittelbar darin liegen. Anders ist es mit dem Sprachgebrauche der LXX. Hiob. 36, 4., wo בִּי אֲמָנָם לֹא־שֶׁקֶר מִלָּי

1) Die Schlußweise V. 18. erörtert Chrysostomus sehr geschickt so: *Ὁ βουλόμενος ἰδίαν τινὰ στῆσαι διδασκαλίαν, δι' οὐδὲν ἕτερον βούλεται, ἀλλ' ἢ δόξαν ἐκ τούτου καρποῦσθαι. Εἰ δὲ ἐγὼ οὐ βούλομαι καρποῦσθαι δόξαν, τίνος ἕνεκεν ἰδίαν τινὰ βούλομαι στῆσαι διδασκαλίαν; ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ λαλῶν, τουτέστιν ὁ ἴδιον τι καὶ παρηλλαγμένον, διὰ τοῦτο λαλεῖ, ἵνα δόξαν αὐτοῦ στήσῃ. Εἰ δὲ ἐγὼ τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντός με ζητῶ, τίνος ἕνεκεν ἂν ἄλλην ἑτέραν διδάσκειν.* Aehnlich Euthymius zu d. St.

so übersetzt wird, δίκαια ἐρῶ ἐπ' ἀληθείας καὶ οὐκ ἄδικα ῥήματα. Aber ausser dieser Stelle ist keine sicher.

In der obigen Umschreibung der Stelle ist V. 19. mit 16—18. in genaue Verbindung gebracht, und der Zusammenhang auf eine, wie ich glaube, ungezwungene Weise angegeben worden.

Unter den Alten haben Chrysostomus und Euthymius den ununterbrochenen Zusammenhang von V. 16—19. anerkannt, aber, indem sie denselben so construiren, daß sie die Rede Jesu, gemäß dem zweytheiligen Vorwurf der Juden Kap. 5, 18., in zwey Theile zerlegen, von denen der erste V. 16—18. zeige, daß der Vorwurf der Gotteslästerung nichtig sey, der zweyte aber, daß sie, die selber Gesetzesübertreter seyen, kein Recht hätten, ihm Gesetzesübertretung vorzuwerfen, gewinnen sie zwar eine ungefähre Verbindung von V. 16—19., verlieren aber dagegen den klaren Zusammenhang der Antwort Jesu 16 ff. mit der Frage: πῶς οὗτος u. s. w. V. 15. Die Neueren kommen meist darin überein, daß V. 19. mit dem Vorigen genau zusammenhange; in der Art aber, den Zusammenhang zu bestimmen, weichen sie sehr von einander ab. Für die von uns vorgeschlagene Bestimmung des Zusammenhanges [1]) spricht Folgendes: einmal die Analogie von Kap. 5, 37—47.; sodann die Antwort Jesu auf die Frage der Schriftgelehrten V. 15., die aus eitlem Dünkel, daß nur sie und ihre Schüler das Gesetz

1) Vergl. Erasmus Paraphr.: Ego non aliud doceo, quam quod per legem vos docuit Deus, si quis legis mentem recte intelligat. — — Vobis, qui me contemnitis, sacrosancta est Mosis auctoritas. Annon ille vobis tradidit legem acceptam a Deo? Legis scientiam et observationem vobis arrogatis, quum nemo vestrum sit, qui vere servat legem secundum dei, qui legem tradidit, voluntatem, imo legis praetextu ea molimini, quae maxime punit ac detestatur lex. — Grotius: Redit ad id, quod dixerat suum dogma ab iis ideo damnari, quod animum non haberent promtum, ut Deo obediant. Quod probat ex lege Mosis, quam a Deo esse negare non poterant.

Mosis recht verständen, und weil sie nur Moses als wahren Gottesgesandten anerkannten, von dessen Gesetz, wie sie es verstanden, keine Abweichung gestattet sey, Christo zu widersprechen sich gedrungen fühlten; endlich aber, daß wenn V. 19. eine neue von V. 16—18. ganz und gar verschiedene Rede anfinge, die Veranlassung dazu von Johannes, (der gerade in diesem Kapitel, so oft die Rede Jesu unterbrochen wird und eine andere Wendung nimmt, dieß bey aller Abgerissenheit der Darstellung sorgfältig anmerkt,) gewiß angegeben seyn würde. Dennoch behaupten Andere [1]), V. 19. sey zu abweichenden Inhalts, um mit V. 16—18. zu Einer Rede verknüpft werden zu können; es fange mit V. 19. offenbar eine neue Rede an, deren Anlaß Joh. nicht angegeben, aber leicht errathen lasse. Entweder nämlich seyen die Mordanschläge gegen Jesus erneuert worden und Jesus habe davon etwas gehört, oder es sey anzunehmen, seine Gegner hätten ihn V. 18. unterbrochen und ihm in Beziehung auf 5, 1 ff. die Verletzung des Sabbats vorgeworfen, worauf er nun V. 19. und im Folgenden antworte. — Die Widerlegung dieser Ansicht liegt in der Vertheidigung der unsrigen.

Noch ist bey V. 19. streitig, ob daselbst unter dem νόμος das ganze Gesetz Mosis, oder nur ein einzelnes zu verstehen sey, und wenn ein einzelnes, ob das Gesetz: Du sollst nicht tödten! oder das: Gedenke des Sabbats, daß du ihn heiligest!

Sowohl der Zusammenhang, als der Sprachgebrauch entscheiden für die erste Auslegung. Der Zusammenhang fordert eine Beziehung dieses Verses auf die böse Absicht

1) Paulus in s. Comment. S. 373. Kuinöl zu d. St. Unter den Alten vernachlässigt Augustin den Zusammenhang; er leugnet ihn nicht. Calvin macht zwar bey d. St. darauf aufmerksam, daß Joh. nur die capita rerum kurz anzugeben pflege, aber er nimmt, wie wir, Einen Zusammenhang von V. 16—19. an.

und den bösen Sinn der Frage der Juden V. 15., welche offenbar den Verdacht erregen wollten, als verstände Jesus die Schrift, das Gesetz, nicht recht. Jesus macht ihnen hierauf den Vorwurf, daß sie, viel schlimmer! — das Gesetz nicht hielten. Dieser Vorwurf aber hat nur Sinn, wenn ὁ νόμος hier das ganze Gesetz ist. Nun fügt zwar Jesus hinzu, τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; aber er nimmt die Uebertretung des fünften Gebotes offenbar nur als ein einzelnes Beyspiel. Die Gesinnung, mit der sie dieß übertraten, machte sie zu Uebertretern des ganzen Gesetzes [1]). Der Sprachgebrauch des A. und N. T. versteht unter ὁ νόμος Μωσέως, ὁ νόμος, ὃν δέδωκε Μωσῆς in der Regel das gesammte Mosaische Gesetz; die einzelnen Gesetze und Gebote nennt er ἐντολαὶ (vergl. z. B. Matth. 5, 17. 18. 19.), und nur wenn der Zusammenhang die Beziehung auf ein einziges Gesetz besonders hervorhebt, wie V. 23. Apostelg. 15, 5. Röm. 7, 7 u. a., kann man sagen, mit ὁ νόμος sey ein einzelnes Gebot des Gesetzes gemeint, wiewohl mir im ganzen N. T. keine Stelle vorgekommen ist, wo nicht, selbst wenn nur von Einem Gesetze die Rede ist, nach echt Jüdischer Vorstellung das Ganze, nur in Beziehung auf ein Einzelnes, gemeint wäre. Man erwäge nur recht 7, 23. Röm. 7, 7. Apostelg. 15, 5. Die meisten älteren und neueren Ausleger halten die hier vertheidigte Ansicht fest. Unter denen aber, welche τὸν νόμον hier von einem einzelnen Gesetze verstehen, haben nach meiner Ansicht diejenigen, welche es auf das fünfte Gebot beziehen, am meisten, die es aber auf das dritte, das Sabbatsgebot, bezogen wissen wollen, am wenigsten für sich.

V. 20. Der naheſtehende Volkshaufe, unbekannt mit den Plänen der pharisäischen Parthey, und sich selber

1) Es war fast sprüchwörtlich bey den Rabbinen, daß wer ein Gebot übertrete, das ganze Gesetz übertrete. S. Wetstein und Schöttgen zu d. St. Vergl. Jak. 2, 10. 11.

gerade keiner bösen Absicht bewußt, ruft, wie beleidigt: δαιμόνιον ἔχεις! Leere Einbildung, toller Unsinn, daß Du sprichst, man wolle Dich tödten! — Der Glaube der Zeit schrieb jede Verblendung des Geistes, jeden tollen Gedanken der Furcht oder der Melancholie u. s. w. der Besitzung böser Geister zu. Kap. 10, 20. wird das mehr hebraisirende δαιμόνιον ἔχειν (δαιμονίζεσθαι) durch das dabeystehende echt Gr. μαίνεσθαι näher bestimmt [1]).

Schonend beantwortet Jesus den beleidigenden Einwurf nicht unmittelbar, sondern mittelbar, indem er V. 21—24. die tückischen Juden (V. 15.) an die Hauptveranlassung ihrer Mordanschläge 5, 1 ff. erinnert und ihnen die Grundlosigkeit und den Unsinn ihres tödtlichen Hasses vorhält.

V. 21. hebt den Gegensatz hervor zwischen der einen That, die er 5, 1 ff. am Sabbat gethan und worüber sie Alle so außer sich wären, und der von ihnen so oft ohne allen Anstoß wiederholten Verletzung des Sabbats.

Die Nebenbeziehung des θαυμάζετε drücken Chrysostomus und Euthymius richtig aus durch θορυβεῖσθε, ταράττεσθε. Es ist unser Befremdetseyn.

Nach der hergebrachten Interpunction der meisten Väter, aller Uebersetzungen und auch der interpungirten Handschriften wird διὰ τοῦτο mit V. 22. verbunden. Aber wie schwer, ja fast unmöglich ist es, diese Verbindung zu rechtfertigen! Schon Euthymius, wohl einsehend, διὰ τοῦτο mit dem Folgenden verbunden, gebe keinen verständigen Sinn, sagt: τὸ διὰ τοῦτο οὐκ ἔστι νῦν αἰτιολογικὸν, ἀλλ' ἁπλῶς κεῖται κατὰ συνήθειαν ἑβραϊκήν. Grotius meinte, διὰ τοῦτο stehe hier elliptisch, wie עַל־כֵּן Hos. 2, 16. (14.) etwa so: Darum, weil Ihr an jener Sabbatsheilung Anstoß nehmt, höret, was ich Euch sage!

---

1) Aber die Classiker gebrauchen eben so ihr δαιμονᾶν und κακοδαιμονᾶν.

Kürzer und klarer Dr. Winer [1]): Darum (weil Ihr Alle befremdet seyd) wisset, Moses hat Euch u. s. w. [2]) Allein Hos. 2, 16. (14.) ist לָכֵן gar nicht in dieser Art elliptisch, es steht הִנֵּה dabey. Ich will nicht leugnen, daß διὰ τοῦτο in gewissen Verbindungen so gebraucht werden könne, aber ich weiß dafür im N. T. kein entsprechendes Beyspiel, obgleich ich zugebe, daß, wenn der Zusammenhang oder der Sprachgebrauch es sonst forderte, das Pathos der Stelle eine solche rhetorische Wendung recht gut erlaubte. Dr. Schulz meint, es sey Johanneische Art, mit διὰ τοῦτο wohl einen Satz anzufangen 5, 16. 18. 6, 65. 8, 47. u. a. [3]), aber nie, damit zu schliessen. Dieß ist allerdings wahr, aber keine Regel ohne Ausnahme. Wenn θαυμάζειν mit διὰ τί nicht weiter vorkäme, oder διὰ τοῦτο im Schlusse eines Satzes unerträglich wäre, so wollte ich nachgeben. Aber das letztere wird Niemand behaupten wollen, und was das erstere betrifft, so kommt außer Aelian. V. H. 12, 6. θαυμάζειν mit διὰ und dem Acc. auch im N. T. Mark. 6, 6. und Apok. 17, 7. vor. Wenn nun der Zusammenhang und Sinn der Stelle bey der zuerst von Theophylakt unter den Alten gebrauchten Verbindung des διὰ τοῦτο mit θαυμάζετε ungleich leichter und klarer ist, und das unverbundene Μωσῆς δέδωκεν dem Charakter der Stelle vollkommen angemessen ist, so ist es wohl am gerathensten, der von Knapp, Griesbach und Lachmann aufgenommenen Theophylakt. Interpunction den Vorzug zu geben. Nur muß man festhalten, daß διὰ nicht den Gegenstand, sondern die Ursache der Verwunderung anzeigt. Nicht die That selbst befremdete sie, sondern, weil sie am Sabbat geschah.

---

1) Grammat. S. 56.
2) Andere Arten, durch Hebraismus die Verbindung des διὰ τοῦτο mit V. 22. zu rechtfertigen, s. bey Lampe zu d. St.
3) S. N. T. edd. Griesb. Schulz zu d. St.

V. 27. von der Abstammung, dem Ursprunge zu verstehen. Der Gebrauch dieses Wortes in Stellen, wie Matth. 21, 25. Joh. 9, 18. 30. 19, 9. 1 Sam. 30, 13. 2 Sam. 1, 13., u. a. m. giebt dieser schon von Grotius und Semler empfohlenen Erklärung ihr philologisches Recht. Schwieriger ist die historische Rechtfertigung derselben, da es uns an sicheren und vollständigen Nachrichten über die hier zum Grunde liegende Volksvorstellung fehlt. Indeß läßt sich aus den im N. T., insbesondere hier, 6, 42. (8, 14.) und Hebr. 7, 3., darüber gegebenen Winken mit großer Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß zur Zeit Jesu wenigstens ein Theil der Juden die Meinung hegte, des Messias Ursprung und Herkunft werde seinen Zeitgenossen ein Geheimniß seyn [1]).

Dem gemäß weigern sich die Juden 6, 42. der Versicherung Jesu, daß er vom Himmel herabgekommen sey, Glauben zu schenken, weil sie sein irdisches *πόθεν* wohl

---

1) Dr. Tholuck glaubt in Justins Dial. c. Tryph. Jud. p. 226. und 336. Ed. Colon. zwey hierauf bezügliche Stellen gefunden zu haben. Die erste (Ed. Oberth. Cap. 8.) lautet so: Der Jude Trypho fordert den Justin auf, vor Allem das Mos. Gesetz zu beobachten, denn, was den Messias betreffe, so müsse man sagen: *Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι, καὶ οὐδὲ αὐτός που ἑαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν, καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.* In der zweyten Stelle (Ed. Oberthür Cap. 110.) sagt Justin, obgleich die Jüdischen Lehrer Micha 4, 1 ff. auf den Messias beziehen, so wisse er doch wohl, daß sie sagten, der Messias sey noch nicht erschienen, und *εἰ δὲ καὶ ἐληλυθέναι λέγουσιν, οὐ γινώσκεται, ὃς ἐστιν, ἀλλ' ὅταν ἐμφανὴς καὶ ἔνδοξος γενήται, τότε γνωσθήσεται ὃς ἐστιν φασί.* Dr. Olshausen macht mit Recht auf den Unterschied zwischen diesen Stellen und unsrer aufmerksam. Allein, daß wenigstens die erstere Vorstellungen der Juden über den Messias bezeichnet, welche mit unsrem: *ὁ δὲ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστὶν*, verwandt sind, leuchtet ein. Mir scheint das Verhältniß dieses gewesen zu seyn: Bevor nicht Elias den Messias offenbar gemacht habe, meinten die Juden, sey er unbekannt und Niemand wisse, weder wer er sey, noch woher, Elias aber war für sie noch nicht erschienen, denn den Täufer Johannes erkannten sie nicht dafür an, sonst hätten sie auch Jesum als Messias anerkennen müssen.

wüßten, seinen Vater, seine Mutter recht gut kenneten. Aus demselben Grunde wollen die Einwohner von Jerusalem, selbst wenn ihre Oberen Jesum für den Messias halten würden, ihn dennoch nicht dafür anerkennen, weil ihm das Hauptmerkmal der wahren Messiaswürde abgehe, die den Menschen verborgene geheimnißvolle Herkunft. Tieferen Inhalts, aber gewiß nicht ohne Anspielung auf die bezeichnete Volksvorstellung, ist die vom Verfasser des Hebr. Briefes 7, 3. besonders hervorgehobene Vergleichung Jesu mit Melchisedek, daß der eine wie der andere sey ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων. Diese Stelle, besonders ihr Schluß, giebt der von Vielen vorgebrachten Vermuthung, als sey die ganze fragliche Vorstellungsweise aus Mißverstand und allegorischer Deutung von Esaias 53, 8. τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται; oder Mich. 5, 2. καὶ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος, erwachsen, einigen Schein. Indeß ist auch hier, wie in allen solchen Fällen, nicht zu übersehen, daß das Mißverständniß und die allegorische Deutung einer einzelnen altest. Stelle einer solchen Vorstellungsart wohl Dauer und Haltung, selten aber den ersten Ursprung zu geben vermochte. Mir wenigstens ist viel wahrscheinlicher, daß die hier zum Grunde liegende Volksansicht nichts anderes ist, als die populäre Form der im inneren Entwickelungsgange der Messiasidee nothwendig liegenden Vorstellung, daß der Messias mehr als menschlichen Ursprungs seyn müsse; welche Vorstellung in den Schulen der Weisen, vorzüglich in Alexandrien, gnostisch ausgebildet wurde, im Palästinensischen Volke aber eine mehr populäre Form behielt und mythische Ansätze bekam. — Späteren Ursprungs, und obwohl auf die eben erörterte Volksvorstellung jener Zeit hindeutend, dennoch hier nicht zu vergleichen, ist, was sich bey späteren Rabbinen von einer zweifachen Ankunft und Manifestation des Messias vorfindet. Der Messias,

sagt z. B. R. Bechai werde sich, wie einst Moses in Egypten, gleich nachdem er sich zuerst gezeigt, wieder verbergen. Nach einer andern rabbinischen Stelle sollte der Messias, wie Hohel. Salom. 2, 9. angedeutet werde, gleich dem ersten Erlöser (Moses), nachdem er zuerst offenbar geworden, sich gleich wieder verbergen, und dann nach 45 Tagen wieder zum Vorschein kommen [1]). Im Vertrauen auf diese und ähnliche rabbinische Stellen haben Einige, die Meinung der Zweifelnden so ausgelegt: Alle Welt weiß ja, daß Jesus so eben aus Galiläa gekommen ist, der wahre Messias aber wird, gleich nachdem er sich zuerst in Bethlehem gezeigt, eine Zeitlang verborgen seyn, so daß, wenn er wieder hervortritt, um sein neues Reich aufzurichten, man nicht wissen wird, von wannen er kommt. — Aber würde es dann nicht wenigstens statt πόθεν ἐστὶν, πόθεν ἔρχεται heißen?

V. 28. Jesus hatte, nachdem er V. 24. gesprochen, den Tempel nicht verlassen, sondern seinen Lehrvortrag (vergl. V. 14.) fortgesetzt. Jetzt, da er hört, was man öffentlich und laut gegen ihn vorbringt, unterbricht er seinen bisherigen Vortrag und ruft lauter, als zuvor, den vielleicht entfernter Stehenden zu: κἀμὲ οἴδατε u. s. w. So scheint ἔκραξεν ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων verstanden werden zu müssen. — Die Worte, κἀμὲ οἴδατε, καὶ οἴδατε πόθεν εἰμὶ sind von jeher, was Ton und Sinn betrifft, sehr verschiedentlich ausgelegt worden. Die älteren Ausleger nehmen die Worte in ihrem gewöhnlichen Sinne, und zwar so, daß Jesus seinen Gegnern vorwerfe, entweder, daß sie seine höhere Herkunft wohl wissen könnten, aber nicht wollten, oder, daß sie außer seiner menschlichen Herkunft auch seine göttliche wohl wüßten, aber bösartig nicht anerkennen wollten [2]). Unter den neue-

1) S. Lightfoot und Wetstein zu d. St.

2) S. über die älteren Auslegungen Lampe zu d. St.

ren Auslegern, denen diese Erklärung dem Zusammenhange nicht gemäß und wegen des ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε V. 28. vergl. 8, 14. mit Recht verwerflich zu seyn scheint, nehmen einige [1]) gestützt auf Tertullians exegetische Lesart, neque me scitis [2]), und auf die Analogie von Apostelg. 23, 3. — den Satz für eine negative Frage, etwa in dem Sinne: So wisset Ihr also wer ich bin? Und doch bin ich u. s. w. Andere [3]) dagegen, denen die Structur des Satzes keine Frage zuzulassen, und weder Tertullians Lesart noch die Analogie von Apostelg. 23, 3. entscheidend zu seyn scheint, ziehen es vor, den Satz ohne Frage ironisch zu nehmen, etwa so: Ihr möget mich wohl recht kennen und wissen, woher ich bin. — Der Unterschied dieser beyden Erklärungen ist nicht sehr groß, denn auch die negirende Frage würde einen unverkennbaren Zug von Ironie haben. Das Ironische in der Antwort Jesu halte auch ich fest, nur glaube ich, daß es feiner und leiser ist. Der Satz ist, nicht im fragenden Tone, sondern vielmehr so zu fassen: Ihr wißt allerdings, wer und woher ich bin, in Eurem Sinne nämlich; das wahre Woher aber ist Euch, weil Ihr den, der mich gesandt hat, nicht kennt, verborgen. Meyer [4]) will jede, auch die leiseste Ironie, weil sie mit der feyerlich erhabenen Stimmung, worin jene Worte gesprochen seyen, sich nicht vertrage, entfernt wissen. Aber es giebt auch eine erhabene Ironie, welche die Feyerlichkeit nicht ausschließt. Die Feyerlichkeit der Rede ist wegen des ἔκραξεν nicht größer, als vorher. Man darf nicht vergessen, daß hier weit mehr eine Streitunterredung, als eine zusammenhängende Rede erzählt wird.

1) So Grotius, Lampe, Semler, Kuinöl u. a.

2) Tert. adv. Prax. 22.

3) So Calvin, Beza, Flacius, Glassius, Paulus u. a.

4) Kritisch exeget. Commentar 2. 2. S. 99.

Καὶ vor *ἀπ' ἐμαυτοῦ* kann wegen des logischen Verhältnisses der Sätze nicht rein fortsetzende Copula seyn; es darf also auch der Satz: *καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλήλυθα* nicht mit *οἴδατε* verbunden werden. Jene Leute wußten nicht, daß Jesus nicht von sich selbst, sondern Kraft göttlichen Berufs gekommen sey. Ich nehme *καὶ*, wie es oft steht, und dennoch. Jesus meint, wiewohl Ihr wißt, woher ich bin, so bin ich dennoch nicht von mir selbst gekommen, sondern Gott hat mich gesendet.

Diejenigen, welche, wie unter den Alten Chrysostomus und Euthymius, *ἀληθινὸς* hier für *ἀληθὴς* [1]) von der Wahrhaftigkeit Gottes verstehen, geben zu, daß der Johanneische Sprachgebrauch dieß kaum erlaube, meinen aber, der Zusammenhang zwinge ihm die Erlaubniß dazu ab. Aber eine genauere Betrachtung des Zusammenhanges lehrt, daß die Hindeutung auf die Wahrhaftigkeit des Sendenden, *τοῦ πέμψαντος*, hier völlig fremd und zwecklos ist. Die Juden wähnten, daß, weil sie Jesu menschliche Eltern kannten, sein ganzes *πόθεν* ein bloß menschliches, irdisches und in so fern ihnen Allen wohl bekanntes sey. Da nun in Beziehung auf den Messias jede bloß menschliche Vollmacht und Herkunft nichtig und unkräftig war, so kam es, um den Juden ihren Wahn zu nehmen, darauf an, zu zeigen, — nicht wie Grotius meinte, daß der ihn gesandt habe, Gott, sein wahrer Vater sey, oder der wahre Gott, auch nicht, wie Heumann und Morus *ἀληθινὸς* hier für *ἀληθῶς* nehmend glaubten, daß wirklich Jemand sey, der ihn gesandt habe, — sondern vielmehr, daß, im Gegensatz gegen jede bloß menschliche, in diesem Falle nichtige und unkräftige Vollmacht und Sendung, ein *ἀληθινὸς* (1, 9.) ein Höherer sey, der die Kraft und Macht habe, ihn, den Messias,

2) So lesen außer Chrysostomus einige Handschriften bey Matthäi, auch Cod. 435. bey Scholz.

zu senden, daß aber dieser wahre, echte Aussender den Juden unbekannt sey und seyn müsse, so lange sie in ihrem irdischen Sinne und ihrem Richten nach dem Schein V. 24. verharrten. So stimmen Zusammenhang und Sprachgebrauch aufs beste überein.

V. 29. Hier erinnern Chrysostomus und Euthymius an die ähnliche Erklärung Jesu, Matth. 11, 27. so wie Joh. 6, 46. Eben so richtig nehmen sie das παρ' αὐτοῦ εἰμὶ wie 6, 46. vom Ursprunge, von der Herkunft [1]). Neuere sagen, παρ' αὐτοῦ sey hier so viel als παρ' αὐτῷ (πρὸς τ. θεὸν 1, 2.) und εἰμὶ stehe für ἤμην, beydes ohne Noth und ohne philologischen Grund. Denn κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν ist auch nach unserer Erklärung keine unnütze Wiederholung des παρ' αὐτοῦ εἰμὶ. Man beachte nur den auf κἀκεῖνος liegenden Accent. Auch unterscheidet Joh. das παρὰ mit dem Genitiv und dem Dativ sonst überall.

Vers 30. heißt es: Niemand legte Hand an ihn, ὅτι οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ. Unstreitig war es zunächst die Furcht vor dem gläubigen Theile des Volkes, was die ihm feindlichen Einwohner von Jerusalem, welche seine Erklärung, daß er der Messias sey, fortwährend für eine Lüge hielten, abhielt, ihn zu fangen und der Obrigkeit zu überliefern. Daß aber diese Furcht gerade jetzt die gleichsam schon ausgereckten Hände lähmte, das war, wie das einfache, populäre Wort οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ andeutet, eine höhere Fügung Gottes, der nach dunklem aber weisem Rathschluß die heraneilende Todes- und Verklärungsstunde des Herrn 13, 1. 12, 23. noch eine Zeitlang aufhielt. Dieß ist der noch jetzt jedem frommen Gemüthe unentbehrliche religiöse Pragmatismus der Geschichte. Dabey darf aber nicht vergessen werden, daß gerade Johannes mehr als irgend ein anderer Evangelist

1) Chrysost. ergänzt, ἦλθε, Euthymius erklärt: ἐξ αὐτοῦ εἰμὶ — γεγέννημαι.

den natürlichen Zusammenhang und den bald eilenden bald zögernden Entwickelungsgang jener großen Stunde enthüllt, und so die religiöse Ansicht der Geschichte Jesu mit der natürlich pragmatischen geschickt verknüpft hat.

V. 31. 32. Die Gläubigen aus dem Haufen, von denen V. 31. spricht, hielten, man weiß nicht recht auf welche nächste Veranlassung, Jesum entweder ganz entschieden für den Messias, oder nur für einen Propheten und waren darüber, ob er der Messias sey, noch zweifelhaft. Für das Letztere spricht der Ton der Frage und das γογγύζειν V. 32. Auf jeden Fall standen diese πολλοὶ auf einer sehr niedrigen Stufe des Glaubens, da sie die Würde Jesu nach der Zahl der Wunder maßen. Ueberhaupt aber merkt Joh., das, was er von dieser Glaubensneigung des Haufens sagt, nur deshalb an, theils um das οὐδεὶς ἐπέβαλεν u. s. w. V. 30. zu erklären, theils um zu zeigen, wodurch die neuen Schritte des Synedriums V. 32. veranlaßt wurden. Gegenwärtige Pharisäer veranlassen den Gewaltschritt; die Execution selbst aber konnte nur von dem ganzen Synedrium (οἱ φαρισαῖοι καὶ οἱ ἀρχιερεῖς) ausgehen.

V. 33. 34. Die von den meisten und besten Auctoritäten verworfene Lesart, αὐτοῖς, V. 33. scheint aus dem Bestreben entstanden zu seyn, den Zusammenhang mit V. 32. deutlicher auszudrücken. Αὐτοῖς könnte nur auf die ὑπηρέτας V. 32. bezogen werden. Diese aber thaten nur, was ihre Pflicht war; was Jesus V. 33. und 34. sagt, erscheint — an sie gerichtet, zwecklos; auch beziehen V. 35. 36. nicht die Gerichtsdiener, sondern οἱ Ἰουδαῖοι, die vornehmeren Gegner, die Rede Jesu auf sich. Zu diesen spricht hier Jesus wahrscheinlich zu einer andern Zeit, vielleicht nur zu einer andern Stunde desselben Tages. Das οὖν deutet darauf hin, daß Jesus an der Anwesenheit der Diener die böse Absicht seiner Gegner merkt, und in Beziehung darauf nicht ohne Wehmuth, im

Gefühl, daß sein Tod unvermeidlich und nahe sey, sagt: Nur noch eine kurze Zeit bin ich bey Euch, dann gehe ich fort. Ihr werdet mich dann suchen und nicht finden u. s. w.

Wenn Dr. Paulus behauptet, die Worte καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με V. 33. seyen erklärende Parenthese des Evangelisten, wodurch das Räthselhafte, was die Juden V. 35. und 36. in der Rede Jesu finden, etwas unschicklich schon im Voraus gehoben werde, so sind dieser Ansicht V. 35. und 36., verglichen mit 8, 21., allerdings günstig. Nur folgt aus dieser Vergleichung, daß Jesus bloß καὶ ὑπάγω gesagt hat. Darauf führt auch der Zusammenhang. Denn die Frage V. 35., ποῦ οὗτος μέλλει πορεύεσθαι; setzt voraus, daß Jesus V. 33. bloß von seinem Weggehen gesprochen, aber nicht gesagt hatte, wohin. Wir haben hier wieder den Fall, nur im Kleinen, daß der Evangelist mit den Worten Jesu seine Erklärung vermischt.

Vers 34. und 36. lasen schon Nonnus und Theophylakt statt εἰμὶ, εἶμι, oder vielmehr sie scheinen so gelesen zu haben. H. Stephanus, Casaubonus, Bengel u. a. geben vorzüglich wegen des folgenden ἐλθεῖν und der Parallele 8, 21., wo ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, dem εἶμι den Vorzug. Einem Classiker freylich würde man in diesem Zusammenhange das höchst willkommene εἶμι um so mehr zumuthen, da es bey den Classikern in der Regel die Bedeutung des Futurums hat [1]). Aber bey Johannes ist es anders. Das ihm sehr geläufige ὅπου εἰμὶ ist 12, 26. 14, 3. 17, 24. unangefochten; εἶμι aber sonst weder bey ihm noch irgend einem andern neutest. Schriftsteller anzutreffen. Euthymius faßt es ganz richtig, als Consequens des ὑπάγω, ὅπου εἰμὶ τότε. Jesus geht zu seinem Vater

1) S. Buttmanns ausführl. Griech. Sprachlehre Bd. 1. S. 355.

zurück. Dahin können nur die Gläubigen ihm folgen. Die Ungläubigen, die ihn nur auf der Erde suchen [1]), werden ihn nicht finden. Wer ihn mit dem Auge des Glaubens sucht, der hat ihn schon gefunden, auch nachdem er die Erde verlassen hat. Die absichtlich etwas dunkle Rede V. 34. soll in den Gegnern das Bedürfniß des Glaubens wecken, vergl. 8, 21—24. Als wollte er ihnen sagen: Gebraucht Euch des Lichtes, so lange Ihr es habt! Vergl. 12, 35. 36. Für die, welche es sich selbst muthwillig entrissen, erschien es nie wieder.

V. 35. 36. Was die Spottrede der Juden V. 35. betrifft, so ist διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων offenbar zunächst eine örtliche Bestimmung. Wie διασπορὰ Βαβυλωνίων καὶ Περσῶν und 1 Petri 1, 1. διασπορὰ Πόντου u. s. w. (die Jüdische Zerstreuung unter den Babyloniern und Persern, im Pontus u. s. w.) eben diese Länder bezeichnet, so ist die διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων das Hellenenland, worin die Helleniſten zerstreuet lebten. Darüber ist auch kein Streit. Wenn nun aber die Spötter sagen, — μέλλει — καὶ διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας; so verstehen einige darunter die im Hellenenlande zerstreuet lebenden Juden, also die Helleniſten. Da nemlich die Helleniſten von den Paläst. Juden für besonders unrein gehalten worden seyen, für unreiner, als die Babyloniſche Diaspora [2]),

1) Die Ansicht, daß ζητεῖν hier von dem feindlichen Suchen oder Nachstellen zu verstehen sey, welche Tholuck früher hegte, hat er in der neuesten Ausgabe seines Commentares selbst wieder zurückgenommen. Aber, wenn er sagt, Origenes und Grotius hätten diese Ansicht gehabt, so weiß ich nicht, wo Origenes sich darüber sollte erklärt haben, da der betreffende Tomus verloren ist und die Catene nichts aufbewahrt hat, was aber den Hugo Grotius betrifft, so sagt dieser nur, der Sinn sey: Si me quaeratis, non comparebo und es könne dieß nach 13, 33., Feinden und Freunden gesagt werden.

2) Nach Lightfoot Hor. Hebr. p. 1031. heißt es R. Sol. in Gitten fol. 2, 1.: Terra Babylonica eodem gradu puritatis, quo terra Israelitica. Kiddush fol. 69, 2.: Progenies Judaeorum in Babylonia clarior, quam inter Graecos, et purior, quam

und da man von dem Messias glaubte, er sey vorzugsweise für das heilige Land und die reinen Kinder Abrahams berufen, so glauben jene Ausleger liege der Spott eben in dem verächtlichen Begriffe des Hellenistischen Messias, der, weil er unter den reinen Juden kein Glück mache, nun dem unreinen Hellenistenvolke seine falsche Lehre bringen wolle. Allein dagegen streitet erstlich, daß Ἕλληνες im N. T. sonst nirgends von den Hellenisten gebraucht wird, sondern immer von den Griechen, im Gegensatz gegen die Juden [1]). Was hat man für einen Grund, anzunehmen, Johannes folge einem andern Sprachgebrauche? Kap. 12, 20. sind, wie aus den Worten ἵνα προσκυνήσωσιν u. s. w. erhellet, allerdings Ἕλληνες Proselyten, aber Proselyten des Thores, wie AG. 17, 4., wenn hier nicht richtiger wäre zu lesen τῶν τε σεβομένων καὶ Ἑλλήνων. Ohne solche nähere Bestimmung sind Ἕλληνες immer geborene Griechen. Man kann höchstens zugeben, daß Joh. in unsrer Stelle Proselyten des Thores gemeint habe. Aber auch dann bleibt es auffallend, daß er keine nähere Bestimmung hinzufügt. Dazu kommt zweytens, die Hellenisten mögen von den Palästi. Juden geringgeschätzt worden seyn, sie galten ihnen doch als wahre Juden, sie gehörten zu dem δωδεκάφυλον und hatten ein angeborenes Recht auf das Messianische Reich. Hätten also die Spötter nur gemeint, Er will doch nicht etwa zu den Hellenisten gehen und diese lehren? — so wäre der Spott ziemlich schwach ge-

---

in ipsa Judaea. Lightfoot bemerkt dazu: Unde Judaeo Palaestinaeo ire ad dispersionem Babylonicam erat ire ad populum et regionem suis aequalem, si non digniorem. At ire ad dispersionem Graecam erat ire ad regiones immundas, ubi ipse pulvis terrae inquinabat, erat ire ad progeniem Judaeorum inferiorem et sanguine impuriorem, erat ire inter Gentes ethnicissimas.

1) S. AG. 11, 20. 14, 1. 16, 1. 3. 17, 4. 18, 17. Röm. 1, 16. 2, 9. Gal. 2, 3. u. s. w.

wesen, weil der Gegensatz, worauf er anspielt, keine rechte Wahrheit und Schärfe hat.

Dagegen ist es ein derber Spott, wenn die Juden meinten, er will doch nicht etwa in die Griechenländer reisen und dort die Griechen lehren, da wir, die Juden, ihn verwerfen? Dieß ist dem neutest. Sprachgebrauche gemäß. Und, da es immer Jüdische Proselytenmacher gab, welche die Heiden lehrten, so war der Gedanke ihnen nicht sogar fremd, aber der Spott desto beissender.

Ihre eigene Erklärung der Worte Jesu selbst nicht für wahrscheinlich haltend, eine bessere aber zu suchen weder fähig noch geneigt, fragen sie V. 36. noch einmal: τίς ἐστιν οὗτος ὁ λόγος u. s. w.

7, 37—52.

Der letzte Tag des Laubhüttenfestes mit seinen Begebenheiten und Folgen.

V. 37. Es ist streitig, ob unter der ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς der siebente, oder der achte Tag des Laubhüttenfestes zu verstehen sey [1])? Die Frage ist eine der verwickeltsten. In den Mosaischen Festgesetzen Levitic. 23, 34 ff. heißt es: Am 15ten Tage des siebenten Monden ist das Fest der Laubhütten Jehovas sieben Tage. Am ersten Tage heilige Zusammenberufung, keine Geschäftsarbeit sollt Ihr thun. Sieben Tage sollt Ihr Jehova Feuerung darbringen, am achten Tage soll Euch heilige Zusammenberufung seyn, und sollt Jehova Feuerung darbringen; Festversammlung ist es; keine Geschäft-

1) Das erstere behaupten von den älteren Jüdischen Archäologen namentlich Buxtorf Synag. p. 465. Vitringa (filius) de festo Tabernacul. Dissert. 1. §. 12. Fr. Bernh. Dachs in Talmudici Babylonici Codex succa S. de tabernaculorum festo. Acced. J. Jac. Crameri Commentarius. Traj. ad Rhen. 1726. 4. p. 373 sq. Das letztere behauptete außer Lightfoot Hor. Hebr. zu d. St. Lampe in s. Comment. zu d. St. Had. Reland Antiquitt. sacrae veter. Hebr. ed. Vogel p. 259.

arbeit sollt Ihr thun! Eben so wird V. 39. das Fest als ein siebentägiges bestimmt, aber hinzugefügt, am ersten Tage Ruhetag und am achten Ruhetag. Eben so wird Deuteron. 16, 13 ff. Laubhütten als ein siebentägiges Fest bezeichnet. Hier wird des achten Tages gar nicht gedacht. Nehem. 8, 16. heißt es: Man las am Laubhüttenfeste im Gesetzbuche Gottes Tag für Tag, vom ersten bis zum letzten, und sie hielten das Fest 7 Tage lang und am 8ten Tage die Festversammlung nach dem Gebrauche. Dagegen werden Num. 29, 12 ff., wo die Opferordnung des ganzen Festes angegeben wird, nicht nur acht Tage hintereinander gezählt, sondern es wird der achte offenbar dadurch ausgezeichnet, daß an demselben, wie am ersten Festversammlung und keine Geschäftsarbeit seyn soll. Hier scheint also das Fest auch als ein achttägiges betrachtet worden zu seyn. Josephus sagt daher Archäol. 3, 10. 4. geradezu, man feyere das Fest acht Tage lang, und der achte Tag sey ein besonderer Ruhetag [1]). 2 Makk. 10, 7. wird von der ersten Tempelweihe gesagt, sie sey acht Tage lang nach der Weise des Laubhüttenfestes gefeyert worden, vergl. 1 Makk. 4, 56.

So scheint es also über das Laubhüttenfest eine doppelte Ansicht und Ausdrucksweise gegeben zu haben. Nach der einen war es ein siebentägiges, nach der andern ein achttägiges Fest. Die erstere scheint die genauere, mehr gesetzliche, die letztere die populäre gewesen zu seyn. Nach jener ist der letzte Tag des Festes der siebente, und der achte scheint als ein Anhang betrachtet worden zu seyn. Philo sagt von diesem achten Tage [2]): *ἑπτὰ δὲ ἡμέραις ὀγδόην ἐπισφραγίζεται καλέσας ἐξόδιον*

1) Josephus sagt: — *ἐφ' ἡμέρας ὀκτὼ ἑορτὴν ἄγοντας ὁλοκαυτοῦν τε καὶ θύειν τῷ θεῷ τότε χαριστήρια* u. s. w. — *Ἀνίενται δὲ ἀπὸ παντὸς ἔργου κατὰ τὴν ὀγδόην ἡμέραν* u. s. w.

2) De Septenario §. 24. Ed. Mang. Tom. 2. p. 298.

αὐτὴν, οὐκ ἐκείνης, ὡς ἔοικε, μόνον τῆς ἑορτῆς, ἀλλὰ πασῶν τῶν ἑτησίων, ὅσας καθηριθμήσαμεν, τελευταία γάρ ἐστι τοῦ ἐνιαυτοῦ. Dieß ist eine bloße Vermuthung. Bey den Rabbinen wird, weil, wie sie meinen, sonst kein Fest mehr als sieben Tage hat, der achte Tag als ein besonderes Fest betrachtet, חַג הָעֲצֶרֶת [1]), und über den Grund der Einsetzung dieses Tages viel gefabelt und disputirt. Einige vergleichen denselben mit dem Pfingstfeste, als dem Schlusse des Paschacyclus. In dem Babylonischtalmudischen Tractat Succa wird das ganze Fest ein octiduum שְׁמִינָה genannt [2]). Allerdings dauert nach diesem Tractate das Wohnen in Hütten nur 7 Tage; am siebenten Tage nach dem Festmahle vor und nach der Mincha (oblatio) werden zwar die Hütten noch nicht abgebrochen, aber die Gefäße aus den Hütten ausgeräumt. Wenn es nun aber heißt [3]), dieß geschehe zur Ehre des letzten guten Festtages, und ferner, der Mensch sey verpflichtet zum Hallel und zur Freude des letzten guten Tages, wie zu den übrigen Tagen des Festes: so kann kein Zweifel Statt finden, daß der Tractat Succa, zwar das Fest im engeren Sinne nur zu 7 Tagen rechnet, im weiteren Sinne aber zu achten, und den achten Tag vorzugsweise den letzten guten Tag nennt.

Der Ausdruck, der letzte gute Tag, scheint ein üblicher, stehender gewesen zu seyn. Wenn nun der Joh. Ausdruck, der letzte große Tag, damit synonym wäre, so wäre es unbedenklich, denselben ebenfalls von dem achten Tage zu verstehen. Allein die Begriffe guter Tag und großer Tag scheinen verschieden zu seyn.

1) S. Buxtorf Synag. p. 465. Lightfoot Horae zu unsrer St. und Tract. Succa edd. Dachs et Cramer p. 357 sqq.

2) Succa Cap. 4. §. 1 und 8.

3) Succa Cap. 4. §. 8. Die Worte, worauf es hier ankommt, lauten: מִפְּנֵי כָּבוֹד יוֹם טוֹב הָאַחֲרוֹן שֶׁל חַג.

Gute Tage sind alle Festtage, Johannes aber giebt dem letzten Festtage noch die nähere Bestimmung des großen. Soll dadurch der letzte siebente vom achten unterschieden werden, oder gilt ihm eben dieser, als der große? Ich weiß nicht, daß bey den Juden die Bezeichnung großer Tag sonst weiter vorkommt. Johannes nennt 19, 31. den Sabbat in der Osterwoche den großen Tag. Ist nun der Begriff großer Tag vorzugsweise mit dem Sabbat verbunden, so scheint Johannes in unsrer Stelle wirklich den achten Tag gemeint zu haben, denn dieser war nach den Mosaischen Festgesetzen, wie der erste Laubhüttentag, vorzugsweise ein Sabbat.

Aber dieses Resultat ist keinesweges sicher; ja es scheint durch das, was Johannes von diesem letzten großen Tage erzählt, völlig wieder aufgehoben zu werden. Jesus, heißt es, stand an dem Tage (im Tempel) und rief laut: Wen dürstet, der komme zu mir, und trinke u. s. w. Es wird jetzt allgemein angenommen, daß diese Worte sich auf den am Laubhüttenfeste eigenthümlichen Ritus des Wasserausgiessens anspielend beziehen.

Das Wassergiessen נִיסּוּךְ הַמַּיִם gehörte zu den späteren Gebräuchen des Festes. Aber zur Zeit Christi ist es bereits üblich. Es bestand wesentlich darin [1]), daß ein Priester an allen Tagen des Festes nach dem gewöhnlichen Morgenopfer in einem goldenen Gefäße von drey Log Wasser aus der Quelle Siloah schöpfte, dasselbe unter großem Gepränge durch das Wasserthor in den inneren Vorhof brachte, auf den Altar stieg, hier sich links wendete, und in die beyden silbernen Schaalen, welche jede mit einer Oeffnung zum Ablaufen versehen war, in die eine nach Abend das Wasser, in die andere nach Morgen Wein goß. Bey der Libation wurde dem ausgiessenden

1) S. Codex Succa Cap. 4. §. 1 und 9. und die dazu gehörigen Commentarien von Dachs und Cramer.

Priester vom Volke zugerufen הַגְבַּהּ יָדְךָ tolle manum tuam [1]! Während der Libation wurde das Hallel gesungen [2]. Nach dem Tractat Succa geschah diese Libation nur an den sieben ordentlichen Festtagen [3]. Dieß ist die herrschende Meinung unter den Rabbinen [4]. Nur Rabbi Juda behauptet [5], die Libation sey auch am achten Tage geschehen. So Ursprung als symbolische Bedeutung des Gebrauches werden von den Rabbinen sehr verschieden angegeben. Doch wird vor Allen Jes. 12, 3. (Ihr werdet Wasser schöpfen mit Freuden) darauf bezogen, theils als historisches Zeugniß für den Gebrauch unter den späteren Propheten, theils aber und häufiger als prophetischer Typus desselben. Nach Einigen ist es ein Symbol zum Gebet um den Segen des Regens, nach Andern ein Symbol der Ausgiessung des heil. Geistes, worauf man auch Esaias 12, 3. deutete [6]. Möglich, daß es, wie das ganze Laubhüttenfest sich auf das Wohnen in Hütten auf dem Zuge in der Wüste als Gedächtnißfest bezog, auf das

---

1) Succa 4, 9.

2) S. Dachs Dissert. typicoprophetica ad Zach. 14, 16. in dem Codex Succa p. 538.

3) Succa 4, 1. Um zu beweisen, daß das Wasserausgiessen auch am 8ten Tage Statt gefunden, beruft man sich auf Succa 4, 8., wo es heißt: hominem ad Hallel et laetitiam et honorem ultimi diei boni aeque obligari, ac caeteris festi diebus omnibus. Jene laetitia aber, meint Lampe, sey vorzugsweise die laetitia domus haustionis. Aber das Jüdische Sprüchwort: Qui non vidit laetitiam domus haustionis (aquae), שִׂמְחַת בֵּית הַשּׁוֹאֵבָה, non vidit laetitiam unquam, Succa Cap. 5. §. 1., woraus man dieß schließt, bezieht sich nur auf die Freude der Libation in dem Vorhofe des Tempels. Von dieser aber heißt es Succa 4, 1. ausdrücklich, sie dauere nebst dem Wohnen in Hütten nur 7 Tage, das Hallel aber und die Festfreude überhaupt (שִׂמְחָה) acht Tage.

4) S. Dachs und Cramer zu Cod. Succa 4, 1. 9.

5) Succa 4, 9. heißt es: R. Jehuda ait: logum fuisse libatum omnibus octo diebus.

6) S. Dachs Dissert. typicoprophetica ad Zach. 14, 16. in dem Codex Succa p. 539.

Geschenk des Wassers für die Durstenden auf jenem Zuge anspielt. Unter dieser Voraussetzung gewinnen die Worte Christi erst ihre rechte Beziehung. Und wenn die Rabbinische Deutung der Libation auf die Ausgiessung des heil. Geistes in der Messianischen Zeit schon damals üblich war, so bekommt die Deutung, welche Joh. den Worten Jesu V. 39. giebt, eine bestimmte historische Grundlage.

Wäre der letzte große Tag des Festes V. 37. der achte, so fielen alle Anspielungen des Ausspruches Christi auf das Wasserausgiessen weg. Denn der Gebrauch fand nach der herrschenden Meinung der Rabbinen am achten Tage gar nicht Statt. Wer sich also nicht entschliessen kann, der singulären Meinung des R. Juda zu folgen, daß die Libation an allen acht Tagen des Festes gleichmäßig Statt fand, dem bleibt nichts übrig, als entweder unter dem letzten großen Tage den siebenten zu verstehen, oder anzunehmen, daß der Ausspruch Jesu, wenn er am achten Tage geschah, auf etwas anderes anspiele, als das Wasserausgiessen, auf etwas, was wir nicht mehr wissen. Ich gestehe, daß mir die vorliegenden Data nicht hinreichen, um über einen archäologischen Punct, der schon den Rabbinen dunkel und streitig war, eine unbedingte Entscheidung zu geben. Da aber das Anspielende in dem Ausrufe Jesu unverkennbar ist, das Wasserausgiessen aber das Einzige ist, was wir wissen, worauf die Anspielung schicklich und natürlich ist, so bin ich geneigt, zu vermuthen, daß Joh. unter dem letzten großen Tage den siebenten verstanden hat, bin aber unvermögend, das μεγάλη in diesem Falle genügend zu erklären [1]).

1) Einige (Dachs dissert. typico proph. etc. p. 537.) meinen, weil am 7ten Tage das Hosianna sieben Mahle gesungen wurde, so sey dieser Tag selbst das große Hosianna genannt worden und darauf beziehe sich die μεγάλη ἡμέρα des Johannes. Aber dieß ist, so viel ich sehe, bloße Conjectur ohne hinreichende Gründe. Vielleicht lassen sich Kenner der Rabb. Litteratur, wie

Der Ausruf Jesu V. 37. und 38. ist so kurz und abgerissen, und V. 40. und 41. setzen so viel mehr voraus, daß wir vermuthen müssen, Joh. habe uns nur den auffallenden Anfang einer längeren Rede oder Unterredung mitgetheilt. Darauf scheint auch die Lesart τῶν λόγων τούτων hinzudeuten, die auf jeden Fall diplomatisch sicherer ist, als τὸν λόγον. Aber eben diese Kürze und Abgerissenheit erschwert die Auslegung der Worte Jesu und die Beurtheilung der Johanneischen Deutung V. 39.

Die Interpunction V. 37. und 38. betreffend, so erlaubt der Zusammenhang und der Johann. Sprachgebrauch nur die jetzt übliche, Ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. Ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. Καὶ πινέτω mit dem folgenden ὁ πιστεύων zu verbinden, wie Bolten vorschlägt, verbietet, da πίνειν hier nichts anders ist, als eben πιστεύειν, die Structur der bildlichen Rede.

Mit Recht bezieht man jetzt allgemein das καθὼς εἶπεν ἡ γραφὴ zu dem folgenden ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας u. s. w. Diese Worte sind in ihrer bildlichen Form allein charakteristisch genug, um als Schriftwort besonders bezeichnet zu werden. Auch weist darauf hin die Anakoluthie der Construction: ὁ πιστεύων — ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ u. s. w., welche offenbar durch die alttestamentliche Anspielung in den letzten Worten veranlaßt worden zu seyn scheint. Es ist wahr, die Nachweisung der citirten Worte im A. T. ist schwierig. Aber ist ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ ein spezifisches alttestam. Wort? Und wie rein unmöglich ist es, dem ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καθὼς εἶπεν ἡ γραφὴ einen irgend erträglichen Sinn abzugewinnen! —

Hartmann in Rostock u. a. bewegen, diesen dunklen archäologischen Punct durch genauere Forschung aufs Reine zu bringen.

Daß die citirten Worte sich im A. T. nirgends wörtlich finden, ist kein hinreichender Grund, die Schrift, aus der sie genommen sind, für eine apokryphische oder für eine verlorene kanonische Schrift zu halten. Ἡ γραφὴ bezeichnet im N. T. ohne Ausnahme den Kanon des A. T., dieser aber enthielt damals kein Buch mehr, als jetzt. Vom Gebrauch apokryphischer Bücher ist in den Reden Jesu nirgends eine Spur. Gewiß gehörte es zur Lehrweisheit unsres Herrn, sich nur der kanonischen Schriften des A. T. zu bedienen. Das von Jesu gebrauchte Bild von dem Strome des lebendigen Wassers kommt häufig im A. T. vor, wiewohl meist in andern Formen und Wendungen, als hier, Jes. 44, 3. 58, 11. Zach. 14, 8. Joel 3, 23. (4, 18.) Ezech. 47, 1 ff. insbesondere V. 12. Die entsprechendsten Stellen sind die drey letzten. Der Hauptgedanke darin ist, daß in der Messianischen Zeit von dem Tempel Jehovas ein Quell ausgehen und das Land weithin bewässern werde. Dieß ist Bild des Messianischen Segens und Heiles, welches von dem Heiligthum Jehovas aus sich über die Menschen verbreiten werde. In allen diesen Stellen fehlt aber der bildliche Ausdruck ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ. Da aber ποταμοὶ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος fast wörtlich aus Zachar. 14, 8. [1]) genommen zu seyn scheint, so meint Dr. Gieseler [2]), ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ spiele ebenfalls auf diese Stelle an und entspreche dem מִירוּשָׁלִַם Zach. 14, 8., und die Wahl jenes an sich betrachtet sehr harten Ausdruckes erkläre sich hinlänglich, wenn man annehme, derselbe sey dem ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ ὄρους τούτου (nemlich des Tempelberges) entgegengesetzt. Man könnte, um diese Meinung zu unterstützen, an die Parallelstelle Joel 3, 23. erinnern, wo es heißt: die Berge träufeln Most

1) Die LXX: Καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξελεύσεται ὕδωρ ζῶν ἐξ Ἱερουσαλήμ.

2) S. Studien und Kritiken 1829. Heft 1. S. 138 f.

u. s. w., und ein Quell gehet aus vom Hause Jehovas und tränket das Thal Sittim. Noch mehr würde sich diese Ansicht empfehlen, wenn man den Erzählungen der Rabbinen, daß das Wasser bey der Laubhüttenlibation durch Röhren, die im Altare sich befanden, den Berg hinab in den Bach Kidron geleitet wurde [1]), glauben darf. Aber eben dieß ist im höchsten Grade zweifelhaft. Ausserdem aber ist zu bemerken, daß weder κοιλία noch בֶּטֶן für sich unmittelbar an eine Bergeshöhlung erinnert und davon gebraucht wird. Nach meiner Ansicht ist die Vergleichung mit dem Tempelberge oder Jerusalem in unsrer Stelle gar nicht ausgedrückt. Κοιλία ist in der sinnlichen Sprache des Hebräers überhaupt das Innere, gleichbedeutend mit καρδία, s. Prov. 20, 27. Es. 16, 11. Sir. 51, 21. Joh. hätte eben so gut schreiben können ἐξ αὐτοῦ. Er wählt aber wegen der bildlichen Rede das bildliche κοιλία.

Läßt man einstweilen die Joh. Deutung der Worte unberücksichtigt, und vergleicht den sinnbildlichen Gebrauch von ὕδωρ ζῶν 4, 14., wonach es so viel ist, als ζωὴ αἰώνιος; so ist der Sinn dieser: Wer an mich glaubt, (von dem lebendigen Wasser, was ich dem Durstenden darreiche, trinkt), aus dessen Innern werden, wie die Schrift sagt, von dem Segensstrome der Messianischen Zeit, — Ströme des lebendigen Wassers, d. h. des ewigen Lebens ausfliessen. Nicht nur er selbst wird des ewigen Lebens theilhaftig werden, er wird aus seiner Fülle auch andere damit erquicken [2]). — Jesus spricht also hier von der von den Einzelnen aus sich verbreitenden Kraft des neuen Lebens und seiner Gemeinschaft [3]).

1) S. Succa ed. Dachs p. 398 sq.

2) Aehnlich ist die Rabb. Stelle von der verbreitenden und anziehenden Kraft der Bekehrung bey Schöttgen Horae Hebr. zu d. St.: Quando homo se convertit ad Dominum suum, tamquam fons aquis vivis impletur, et fluenta ejus egrediuntur ad omnis generis homines et ad omnes tribus.

3) Euthymius: Ὅταν γὰρ ἡ θεία χάρις ἐνιδρυνθῇ ψυχῇ, πηγὴ γίνεται, καὶ βλύζει διαπαντός. Καὶ γὰρ καὶ Πέτρος καὶ Παῦ-

V. 39. Dieser Auslegung scheint aber die Johanneische Erklärung V. 39. wenigstens zum Theil zu widersprechen. Denn einmal versteht Joh. unter dem ὕδωρ ζῶν nicht die ζωὴ αἰώνιος, sondern das πνεῦμα ἅγιον, sodann aber nimmt er das ῥεύσουσι nicht als ein relatives Futurum, sondern als ein absolutes, so daß er die Erfüllung des als Weissagung verstandenen Ausspruchs Jesu in die viel spätere Zeit nach der Verklärung des Herrn setzen, und auf die Ausgiessung des heiligen Geistes am Pfingstfeste beziehen zu müssen glaubt. Die Auslegung des Apostels erscheint um so authentischer, da er wahrscheinlich den Ausruf Jesu selbst gehört hatte. Aber wenn sie richtig ist, muß sie sich auch philologisch rechtfertigen lassen. Und gerade in dieser Hinsicht kann ich einige Bedenklichkeiten nicht unterdrücken.

Johannes deutet den Ausspruch Christi offenbar nicht nach dem ersten Eindrucke und Verständnisse im Augenblicke des Hörens, sondern wie er ihn im Augenblicke des Schreibens auffaßte. Zwischen dem Ausspruche Christi und dem gegenwärtigen Verständnisse des Johannes liegt die Ausgieffung des Geistes am Pfingstfeste gleichsam als die hermeneutische Thatsache, wodurch dem Apostel das Wort Christi erst vollkommen verständlich wurde. Daß aber Johannes in den Ausspruch Christi etwas hineinträgt, oder dem Sinne desselben eine Erweiterung giebt, welche ursprünglich nicht darin liegen konnte, geht schon daraus hervor, daß der Ausspruch, wenn er im Sinne des Johannes genommen wird, für die gegenwärtigen Zuhörer eben wegen seiner rein zukünftigen Beziehung nicht verständlich genug und in sofern auch weniger zweckmäßig erscheint. — Dazu kommt, daß das Futurum ῥεύ-

λος καὶ ὅσοι κατ' ἐκείνους, τὴν θείαν χάριν ἐν τῇ καρδίᾳ πλημμυροῦσαν ἔχοντες, οὐ ποταμὸν ἀλλὰ ποταμοὺς λόγων ἠφίεσαν, πολλῷ τῷ ῥοίζῳ φερομένους καὶ πᾶν τὸ προστυχὸν παρασύροντας u. s. w.

σουσι nicht als absolutes Futurum mit Ausschliessung der Gegenwart genommen werden kann. Sollte die Joh. Auslegung richtig seyn, so würde, wo nicht eine bestimmtere Zeitbezeichnung, doch wenigstens ein ποτὲ oder dergleichen bey ῥεύσουσι nicht fehlen dürfen. Wenn man bedenkt, daß eben nach der Joh. Darstellung der Glaube, sobald er entsteht, auch wirkt, so wird man um so geneigter, den Ausspruch Christi so zu fassen, daß mit dem Momente des Glaubens auch sogleich die Ströme des lebendigen Wassers fliessen. Endlich aber wird zwar im A. T. das Wasser oder vielmehr das Ausgiessen desselben als ein Bild des heiligen Geistes, seiner Fülle und Mittheilung gebraucht, z. B. Es. 44, 3., aber weit mehr ist es Symbol des göttlichen Lebens und Segens. Im N. T. aber scheint nach AG. 2. mehr das Feuer Symbol des göttlichen Geistes zu seyn. Wenn Jesus Joh. 4, 10. 14. das Wasser bestimmt zum Bilde der ζωὴ αἰώνιος macht, und wenn es dieser Symbolik gemäß Apok. 7, 17. 21, 6. 22, 1. 17. heißt: ὕδωρ ζωῆς, πηγαὶ τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς und καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν, so scheint die Joh. Deutung der neutestamentlichen symbolischen Sprache wenigstens nicht ganz entsprechend zu seyn. Dr. Olshausen bemerkt dagegen, auch im N. T. werde ja der Geist offenbar unter dem Bilde des Wassers gedacht, wie der Ausdruck des Ausgegossenwerdens vom Geiste AG. 10, 45. Tit. 3, 6. deutlich zeige. Aber wie kommts, daß das zu diesem Ausdrucke gehörige Bild des Wassers im N. T. vom heil. Geiste nie ausdrücklich gebraucht wird? Einen dem ὕδωρ τῆς ζωῆς analogen Ausdruck, wie ὕδωρ τοῦ πνεύματος, sucht man im N. T. vergebens. Auch bezieht sich der Begriff des Ausgiessens nicht gerade nothwendig auf das Wasser, sondern nur auf ein Flüssiges und als solches Mittheilbares überhaupt. —

Ich leugne die wesentliche Zusammengehörigkeit der

Begriffe ζωὴ αἰώνιος und πνεῦμα so wenig, daß ich überzeugt bin, Johannes wäre ohne dieselbe auf seine Deutung gar nicht gekommen. Das Princip, die Kraft des neuen ewigen Lebens ist der heilige Geist. Durch den Geist wird das neue ewige Leben in den Herzen der Gläubigen erzeugt, durch ihn die Mittheilung und die Gemeinschaft des ewigen Lebens bewirkt, geleitet u. s. w. Aber aus dem Allen folgt nicht, daß Johannes ein Recht hatte, unter dem lebendigen Wasser im Ausspruche Jesu unmittelbar den heiligen Geist zu verstehen, um so weniger, da man bey Johannes in den Reden Jesu gewohnt ist, bey dem Glauben unmittelbar an die ζωὴ αἰώνιος zu denken, die er giebt. Die Joh. Auslegung oder Exegese erinnert an die Rabb. Deutung des Wassergiessens als eines Symboles der Ausgiessung des heil. Geistes in der Messianischen Zeit. War diese damahls schon bekannt, so könnte Joh. dadurch zu seiner Erklärung der Worte Jesu veranlaßt worden seyn. Der innerste Grund zu seiner Exegese aber liegt in der dem Johannes eigenthümlichen pragmatischen Auffassung der Geschichte Jesu und der aus dem Worte und Leben des Herrn und seinem Geiste sich entwickelnden Kirche. Ueberall ist er darauf bedacht, den innern nothwendigen Zusammenhang der Werke und Worte Jesu sowohl untereinander, als auch mit den ersten und vornehmsten Stiftungsmomenten der Kirche nachzuweisen, und zu dem Ende durch exegetische Hinweisung auf Zukünftiges und Rückweisung auf Vergangenes alles Zufällige, Unerfüllte und Beziehungslose aus der Darstellung des Lebens Jesu zu entfernen. Die Worte Jesu V. 38. schienen dem Evangelisten für die nächste Gegenwart zu viel zu enthalten; Ströme des neuen ewigen Lebens hatte er erst seit dem Tode, der Verklärung des Herrn, seit der Ausgiessung des heiligen Geistes am Pfingstfeste in den Gläubigen wahrgenommen; die Zahl der Gläubigen, so wie die Kraft und Wirkung ihres Glaubens, ehe Jesus

verklärt wurde, deuchten ihm zu gering; das göttliche πνεῦμα, woraus das ewige Leben quillt, schien ihm damals fast nur in dem Herrn selber in vollem Maaße wirksam, außer demselben aber kaum vorhanden gewesen zu seyn. In diesen an sich völlig richtigen Betrachtungen über den vollen, gleichsam unumschränkten und factischen Sinn der Worte Jesu übersah Joh. im Augenblick der Auslegung die relative Bedeutung des Futurums, oder vielmehr die Allgemeinheit des Satzes, in der die Gegenwart und Zukunft zusammenliegt, — und gab ihnen so eine epexegetisch richtige, exegetisch aber ungenaue Deutung.

Wenn nun Johannes zur näheren Erläuterung seiner Auslegung V. 39. hinzufügt: οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον, es gab damals noch keinen heiligen Geist: so lautet zwar ἦν (wozu die varia lectio bey Griesb. allerley glossenartige Lesearten als Ergänzungen darbietet, wie ἐπ' αὐτοῖς, δεδομένον, δοθέν,) zunächst nur auf die Existenz, aber es kann, im Zusammenhange der biblischen Vorstellungen vom heil. Geiste als einem ewigen, nur von der besonderen Mittheilung des heiligen Geistes an die Gläubigen und seinem Daseyn und Wirken in der Kirche verstanden werden [1]). Wenn Dr. Tholuck sagt, πνεῦμα ἅγιον sey im N. T. die spezielle Offenbarung des göttlichen Geistes in dem Christlichen Lebenselemente, das πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ, die alttestamentlichen Frommen hätten zwar auch den Geist empfangen, aber das πν. δουλείας Röm. 8, 15.: so ist dieß genau genommen nicht richtig. Πνεῦμα ἅγιον ist nicht die Offenbarung des Geistes, sondern der Inhalt, der Geist selbst. Der Unterschied des alten und neuen Testamentes liegt nur in der geringeren und größeren Fülle des mitgetheilten Geistes.

1) Τὴν ὁλοχερῆ καὶ ὁλόκληρον κατοίκησιν ἐν ἀνθρώποις τοῦ ἁγίου πνεύματος σημαίνειν αὐτὸν ὑποτοπήσωμεν, sagt Cyrill zu d. St.

Der Geist Gottes kann nie als ein Geist der Knechtschaft Röm. 8, 15. oder etwa, wie 2 Tim. 1, 7., als ein Geist der Feigheit gedacht werden. In beyden Stellen wird mit Anwendung einer gewöhnlichen rhetorischen Figur dem göttlichen Geiste schlechthin jede Knechtschaft und Feigheit abgesprochen, und wenn im A. T. Knechtschaft und Furcht war, so war der Grund davon, daß der göttliche Geist noch nicht in seiner Fülle und Kraft wirksam war.

In welchem Sinne aber macht Johannes von der Verherrlichung Jesu das Daseyn des heil. Geistes abhängig?

Unter dem δοξασθῆναι des Menschensohnes versteht Joh. zunächst jedes Kundwerden, jedes φανερωθῆναι 2, 11. der durch die menschliche Erscheinung gleichsam verhüllten δόξα, der göttlichen Majestät und Würde Jesu. Da nun die δόξα des Menschensohnes am vollkommensten geoffenbaret worden ist durch sein Leiden, Sterben und die damit eng verknüpfte Auferstehung und Rückkehr zum Vater, so bezieht Johannes den ihm eigenthümlichen Ausdruck ausschließlich nur auf den Schluß des irdischen Lebens Jesu. Man sehe 12, 16. 23. 13, 31. 17, 1. vergl. 16, 7. Derselbige Gedanke, nur anders ausgedrückt, findet sich Matth. 26, 64. Mark. 14, 62. Luk. 22, 69. Das irdische Leben, die σαρξ des Herrn war zwar einerseits die nothwendige Bedingung seiner Erscheinung und seines Erlösungswerkes auf Erden; andrerseits aber die natürliche Beschränkung seiner vollen Wirksamkeit, die irdische Verhüllung seines göttlichen Wesens, und somit auch die nur durch den Tod aufzuhebende Hemmung seiner Anerkenntniß, Verherrlichung und der vollen Ausgiessung seines Geistes unter den Menschen. In diesem Sinne spricht Jesus zu seinen Jüngern 16, 7.: Es ist Euch gut, daß ich weggehe. Denn so ich nicht weggehe, so kommt der Paraklet, (der Geist der Wahrheit und der Gemeinschaft, der vom Vater ausgeht,) nicht zu Euch. So ich aber weggehe, will ich ihn zu Euch senden.

V. 40. Dem Volke [1]), welches sich unbefangen dem Eindrucke der Rede Jesu überlies, kamen dergleichen Bedenklichkeiten nicht in den Sinn. Ein Theil des Volkes hält ihn für den Messianischen Propheten vorzugsweise, den namenlosen, den man erwartete, s. 1, 21. Daß sie darunter nicht den Messias verstanden, sieht man aus der verschiedenen Meinung der andern V. 41., welche weiter gehen und ihn für den Messias selbst halten.

V. 41. 42. Dagegen treten aber zweifelnde ἄλλοι auf und sagen: Nein, der Messias ist er nicht, denn der kommt doch nicht aus Galiläa?

Allgemein glaubte man, Jesus von Nazareth sey auch geboren zu Nazareth. Von seiner Geburt in Bethlehem wußte außer den Eltern und den allernächsten Verwandten wohl Niemand. Das Aufsehen, welches die Geburt des Knaben in und bey Bethlehem, und durch die Nachfragen der Magier selbst in Jerusalem, wenigstens am Hofe Herodes des Großen, gemacht haben muß, scheint längst vergessen, und überhaupt sehr vorübergehend gewesen zu seyn. Die Art, wie Matth. und Lukas die Geburtsgeschichte erzählen, erklärt diese Erscheinung hinlänglich. — Daß Jesus aus der Nachkommenschaft Davids war, wußten außer der Familie wohl auch nur die allernächsten Freunde und Verwandten. Die genealogischen Nachforschungen, deren Resultate uns Matth. und Lukas mittheilen, scheinen erst nach dem Tode Jesu von Christen angestellt worden zu seyn aus apologetischem Interesse.

Einem Manne aber von so geringem Stande und unbekanntem Herkommen, wie Jesus zu seyn schien, trauete man nicht leicht zu, daß er ein Nachkomme Davids sey, am allerwenigsten der verheissene. Da nun ge-

1) Bedeutende Zeugen B D L T, auch Origenes, haben ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες, was Lachmann mit Recht vorzieht.

mäß der Schrift Mich. 5, 1. Esaias 11, 1. Jerem. 23, 5 u. a. allgemein geglaubt wurde, der Messias werde aus Bethlehem und der Nachkommenschaft Davids hervorgehen, so erklärt sich, wie sehr die Frage, ob denn der Messias aus Galiläa komme, darauf berechnet war, die Begeisterung im Volke zu dämpfen. Wegen ὅπου ἦν Δαυὶδ vergleiche man 1 Sam. 16, 1. 17, 12. 20, 6. 29.; David stammte aus Bethlehem, und verlebte hier seine Jugend.

V. 43. Worauf sich das σχίσμα insbesondere bezogen habe, ob auf die Gültigkeit der herrschenden Vorstellung von dem Geburtsorte und der Abstammung des Messias, oder, was wahrscheinlicher, auf die Anwendung derselben, wird nicht klar.

V. 44—49. Wie oft, so schützte auch dießmal den Herrn vor seinen Verfolgern die Menge des ihm ergebenen Volkes. Im Zusammenhange der Joh. Darstellung war die Stunde noch nicht gekommen, s. V. 30. Selbst auf die gegen ihn ausgesendeten Diener des Synedriums hatte seine Rede einen solchen Eindruck gemacht, daß sie nicht nur unverrichteter Sache zurückkehrten, sondern auch ihren Obern die kühne Antwort gaben, welche wir V. 46. lesen. Hörten ihn diese ὑπηρέται zum ersten Mahle, oder war gerade jene Rede V. 37 ff. von so besonderer Kraft und Macht über die Gemüther? Die Frage des Synedriums V. 45. setzt voraus, daß sie seine Gefangennehmung jetzt gewiß erwarteten. Was V. 48. und 49. die Pharisäer zornig ihren Dienern antworten, ist so ganz in der Art herrschsüchtiger Hierarchen und dünkelhafter Zunftgelehrten aller Zeiten, daß nicht nöthig ist, den Sinn der Worte weiter zu entwickeln [1]). Ihr seyd doch

1) Ueber den Hochmuth der Jüdischen Hierarchen und Zunftgelehrten, wie schnöde sie das ungelehrte Volk (עם הארץ nannten sie es) zu verachten pflegten, s. was Lampe zu d. St. gesam-

nicht auch schon verführt? Seht Ihr, daß einer von den Obern an ihn gläubig geworden ist, oder von den Phariſäern? Niemand gewiß. Nur das ungelehrte Volk hängt ihm an, aber das unwiſſende Volk, — verflucht ſind ſie! — Hinter τὸν νόμον V. 49. wollen Einige ἐπίστευσαν ergänzen und das ἐπικατάρατοί εἰσι von dem Vorhergehenden trennen. Der Gedankenzuſammenhang wird ſo vollſtändiger. Aber die Differenz des Numerus, worauf ſich jene berufen, beweiſet nichts, weil ὄχλος ein Collectivum iſt. Ohne Ergänzung und Trennung ſcheint mir der Satz nachdrucksvoller, affectvoller. — Die Meinung der Phariſäer iſt dieſe: Das Volk verſteht das Geſetz nicht. Wenn es nun dennoch, unwiſſend, wie es iſt, dem falſchen Meſſias anhängt, ſo handelt es wider das Geſetz, und ſo trifft es der Fluch Gottes. Ἐπικατάρατοί εἰσι iſt die ganz allgemeine Verwünſchungsformel, ohne Beziehung auf einen beſondern Bann. Daß der 9, 22. erwähnte Synagogenbeſchluß jetzt gerade gefaßt worden ſey, wie Einige meinen, liegt nicht im Zuſammenhange der Stelle. Auch die vorſichtige Aeußerung des edlen, Jeſu geneigten Nikodemus V. 51. hat darauf nicht die mindeſte Beziehung.

V. 50—52. Das Synedrium hatte ſchon ſeit der Heilung am Sabbat Kap. 5. den Untergang Jeſu beſchloſſen. Obwohl nun dieß in keiner förmlichen Sitzung und ohne alle Beobachtung der Proceßform geſchehen war, ſo ſchien doch die herrſchende Parthey im Synedrium die Sache ſchon als abgemacht anzuſehen, und jedes Mittel, ſich des Verdammten zu bemächtigen, für rechtmäßig zu halten. Dieß beleidigte den rechtlichen Sinn des Nikodemus um ſo mehr, da er ſeit jener nächtlichen Unterre-

melt. Vergl. Schoettgen Horae zu d. St. Die Talmudiſten gehen in ihrem Unſinn ſo weit, zu behaupten, daß nur die Gelehrten auferſtehen werden. S. Eiſenmengers entdecktes Judenthum II, S. 915 ff.

dung mit Jesu ihm im Herzen geneigt war. Auf Grund von 2 Mos. 23, 1. 5 Mos. 1, 16. 17. u. a. hielt er es für seine Pflicht, seine Amtsgenossen auf das Gesetzlose, Gesetzwidrige in ihrem bisherigen Verfahren aufmerksam zu machen, um so mehr, da sie so eben ihren Eifer für das Gesetz zur Schau getragen hatten. Unser Gesetz, sagt er, richtet doch den Menschen (der verklagt ist) nicht, wenn es nicht zuvor (πρῶτον [1]) von ihm gehört hat und weiß, was er thut. Es ist nicht nöthig, bey ἀκούσῃ und γνῷ ein anderes Subject, etwa ὁ κριτὴς zu ergänzen. Es bezieht sich beydes auf ὁ νόμος. Freylich liegt darin eine Brachylogie, die so aufzulösen ist, das Gesetz gebietet nicht zu richten, bevor man den Angeklagten nicht gehört hat u. s. w. Statt τί ποιεῖ hat Codex D. τί ἐποίησεν. Gewiß ist ποιεῖ allein echt und richtig. Aber, wenn man doch auf den ersten Anblick eher ein Präteritum erwartet, wie ist das Präsens zu erklären? Nach meiner Ansicht daraus, daß ποιεῖν, wie Passow bemerkt, mehr den Begriff einer fortgesetzten Handlung, als den eines abgeschlossenen Machens bezeichnet, also mehr zu der Bedeutung von πράσσειν, als zu der von δρᾶν hinneigt. So wird also die angeklagte Thätigkeit des Erlösers hier mehr als eine fortgesetzte gedacht und nicht als eine abgeschlossene. — Die Bemerkung des Nikodemus war so vorsichtig, und seine Vorliebe für Jesus darin so versteckt, daß nur leidenschaftlicher Zorn darauf erwiedern konnte: μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλ. εἶ; Ein Galiläer seyn, das Gesetz nicht recht kennen, und Jesu anhangen, war den Jüdischen Orthodoxen ein und dasselbe. Indem sie nun stolz und hoffärtig ihren Amtsgenossen auf die Schrift verweisen und ihre zornige Rede damit schließen: — καὶ ἴδε, ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγήγερται, scheint ihnen, wenn ἐγήγερται

1) S. Schulz zu d. St. in Griesb. N. T.

So verschwindet alle historische Schwierigkeit, wiewohl man nicht recht weiß, worauf im A. T. die Behauptung sich gründen soll, daß aus Galiläa kein Prophet erstehet. — Andere, denen jene Auctoritäten nicht hinreichend zu seyn scheinen, um ἐγείρεται vor dem Verdacht, aus einer erklärenden und das Schwierige meidenden Correctur entstanden zu seyn [1]), gehörig zu sichern, behalten zwar ἐγήγερται bey, nehmen es aber nach einer, wie sie sagen, im Johannes nicht seltenen Enallage der Zeitformen für ἐγείρεται. Wenn man nun, behaupten dieselben, προφήτης für ὁ προφήτης und dieses für ὁ χριστὸς nehme [2]), so bekomme die Stelle einen leicht passenden und mit V. 42. wohl übereinstimmenden Sinn. Noch Andere endlich, denen der oben angegebene Unterschied des προφήτης mit und ohne Artikel wenigstens im Joh. Evangelium zu klar zu seyn scheint, geben der Stelle den Sinn: die Schrift spricht von keinem oder keinen Propheten, die zur Zeit des Messias aus Galiläa hervorgehen würden. Es ist wahr, die letzte Erklärung löset unter den abweichenden das historische Räthsel am besten: aber, da der Gebrauch des Präter. für das reine oder gar ins Futurum hinüberspielende Präsens im Johannes unerweislich ist, so kann diese Art, die Schwierigkeit der Lesart ἐγήγερται zu heben, nicht die richtige seyn. Meine Meinung ist, entweder ἐγείρεται zu lesen, oder ἐγήγερται so zu erklären, wie oben geschehen ist.

7, 53. — 8, 11.

Geschichte von der Ehebrecherinn.

Schon im vierten und fünften Jahrhundert, wo dieser Abschnitt zuerst als ein integrirender Theil des Joh-

1) Darauf führt auch des Origenes umschreibende Lesart, ἐξέρχεται καὶ ἐγείρεται, Tom. 19, 4.

2 So Cyrill.

Evangeliums an dieser Stelle vorkommt, sind die Meinungen über seine Echtheit sehr getheilt. In der Latein. Kirche verschwinden indeß die Zweifel schon seit Augustin allmählich ganz; in der Griechischen aber erhält sich nicht nur die Kunde der früheren Zwiespaltigkeit der Zeugen, sondern auch das Urtheil, daß der Abschnitt zwar Wahres und Nützliches enthalte, aber im Joh. Ev. unecht sey und ein späterer Zusatz [1]).

In der neueren Zeit weckte die früheren Zweifel zuerst wieder auf Erasmus, auf die ihm eigenthümliche leise Art. Nicht entschiedener, ja wieder etwas günstiger ist Calvin. Melanchthon berührte die ihm gewiß nicht unbekannten Zweifel gar nicht. Beza hingegen fand sowohl in dem Mangel an sicheren Auctoritäten, als auch in der Zusammenhanglosigkeit von V. 11. und 12. so wie in der Unwahrscheinlichkeit von V. 10. und dem Schreiben im Sande hinreichenden Grund zu entschiedenem Verdacht gegen die Stelle. Camerarius erwähnte nur der Differenz unter den Auctoritäten, ohne sich über die Echtheit oder Unechtheit der Perikope zu erklären. Aber seit der Zeit findet man bis auf Hugo Grotius so viel ich weiß Niemanden, der es gewagt hätte, die Stelle zu verdächtigen. Erst Grotius äußerte wieder bescheidenen Verdacht, hielt die Erzählung zwar für apostolisch und wahr, aber für einen späteren Zusatz im Johannes von der Hand

1) So sagt Euthymius bey d. St.: *χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι τὰ ἐντεῦθεν ἄχρι τοῦ Πάλιν οὖν ἐλάλησεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς* (8, 12.), *παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὕρηται ἢ ὠβέλισται· διὸ φαίνεται παρέγγραπτα καὶ προσθήκη· καὶ τούτου τεκμήριον τὸ μηδὲ τὸν Χρυσόστομον ὅλως μνημονεῦσαι αὐτῶν· πειρατέον δὲ ὅμως ἡμῖν καὶ ταῦτα διασαφῆσαι, οὐκ ἄμοιρον γὰρ ὠφελείας* u. s. w. In dem Baseler Minuskelcodex, 1. bey Griesbach, aus dem zehnten Jahrhundert, der die Pericope am Ende des Joh. Evangeliums hat, sagt das Scholion: *τὸ περὶ τῆς μοιχαλίδος κεφαλαῖον – – – ὡς ἐν τοῖς πλείστοις ἀντιγράφοις μὴ κείμενον μηδὲ παρὰ τῶν θείων πατέρων τῶν ἑρμηνευσάντων μνημονευθὲν, φημὶ δὴ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου κ. Κυρίλλου Ἀλεξ. οὐδὲ μὴν ὑπὸ Θεοδώρου Μοψυεστίας κ. τῶν λοιπῶν.*

des Papias oder eines andern Schülers des Evangelisten. Aber damahls galt jede auch die schwächste Vertheidigung einer angefochtenen Stelle der heil. Schrift schon als Vertheidigung mehr, denn der gründlichste Angriff. Das Zeitalter war noch zu traditionell gesinnt und dogmatisch ängstlich. Der Kritik aber fehlte es noch zu sehr an Klarheit und Sicherheit, um sich geltend machen zu können. Erst seit Richard Simon und Clerikus hat die kritische Untersuchung der zweifelhaften Stelle, besonders durch das, was Wetstein, Semler, Griesbach, Wegscheider und Paulus darin geleistet haben, so sehr an Vollständigkeit, Klarheit und Entscheidungskraft gewonnen, daß ihre Johanneische Authentie unrettbar verloren schien. Lachmann hat sie ganz aus dem Texte verwiesen. Dennoch fehlt es auch in der neuesten Zeit nicht an Vertheidigern sowohl der inneren Wahrheit, als auch der Johanneischen Authentie der Erzählung. An die früheren Mill, Whitby, Lampe, Bengel, Wolf, Heumann, Michaelis, schließen sich an Matthäi [1]), Storr [2]), Dettmers [3]), Lange, Stäudlin [4]), Hug [5]), Kuinöl, Schultheß [6]) und andere. Während nun

1) Evang. Joannis graece et latine. Rigae 1786. p. 359 sqq. Nov. Test. Tom. 1. Wittenb. 1803.

2) Ueber den Zweck der evangelischen Gesch. und der Briefe des Joh. §. 49.

3) Vindiciae αὐθεντίας textus graeci pericopae Joan. VII, 53. — VIII, 11. Francof. ad Viadr. P. 1. 1793. 8.

4) Prolusionis, qua pericopae — — veritas et authentia defenditur, P. I. II. 1806. 4.

5) De conjugii Christiani vinculo indissolubili 1816. 8. p. 22 sqq.

6) Ueber die Perikope von der Ehebrecherinn in Bezieh. auf Lücke's Commentar, in Winers und Engelhardts neuem krit. Journal Bd. 5. St. 3. S. 200 ff. Ich nehme gern an, was diese Abhandlung Lehrreiches und Ueberzeugendes für mich enthält, nur mit der Grobheit, womit der Verf. mich behandelt, habe ich nichts zu thun. Wenn man mit dieser Art, die Johanneische Echtheit der Perikope zu vertheidigen, vergleicht, wie Dr. Schultheß sonst den Joh. Text, z. B. den Prolog, behandelt, so kann man sich über die Willkühr dieser Kritik nicht genug wundern. Es ist Pflicht, darauf aufmerksam zu machen. Hier, wo die Textesgeschichte, sammt den bedeutendsten Auctoritäten den Verdacht der Unechtheit fast zur Pflicht machen, ist bis auf einige

Littmann [1]) und Knapp [2]) und einige andere einen Mittelweg versuchten, die Johanneische Authentie daran gaben, den apostolischen Charakter der Erzählung aber vertheidigten, schlug Bretschneider in seinen Probabilien einen ganz neuen Weg ein. Die Authentie der Stelle im Contert des Evangeliums hartnäckig vertheidigend, verwarf er die innere Wahrheit und den apostolischen Ursprung der Erzählung unbedingt, freylich aus keiner andern Absicht, als um einen Grund mehr für die von ihm behauptete Unechtheit des ganzen Evangeliums zu gewinnen.

Der Streit der Meinungen über die Perikope ist auch jetzt noch nicht geschlichtet.

Griesbach und Schulz verzeichnen eine lange Reihe von Handschriften, in denen die Perikope allerdings befindlich ist. Es sind deren mehr als hundert. Darunter sind die sechs Majuskelhandschriften D G H K M U; unter diesen sind die ältesten D und K, jener vielleicht aus dem fünften oder sechsten Jahrhundert, dieser aus dem achten oder neunten; die übrigen alle sind zum Theil aus dem zehnten, elften oder zwölften Jahrhundert, meist noch viel jünger. Aber schon Hieronymus kennt nicht nur die Perikope, sondern versichert auch, sie finde sich in vielen Griechischen Handschriften [3]), und einige Scholien berufen sich sogar auf ἀρχαῖα ἀντίγραφα. Aber die multi graeci des Hieronymus, welche die Erzählung hatten, deuten wenigstens auf einige, die sie nicht hat-

Varianten, aus denen nach Belieben eine Auswahl gemacht wird, alles echt. An andern Stellen, wo gar kein kritischer Verdachtsgrund vorliegt, ist alles voller Glossen und Interpolationen, bloß, weil Johannes nicht das Glück gehabt hat, so zu denken und zu schreiben, wie Dr. Schultheß gedacht und geschrieben haben würde, wenn er Johannes wäre!

1) Meletemata zu d. St.

2) Comment. isagogica p. XXIX.

3) Contra Pelag. 2, 17. In Evangelio secundum Joannem in multis et Graecis et Latinis Codicibus invenitur de adultera muliere, quae accusata est apud Dominum.

ten, und den ἀρχαίοις ἀντιγράφοις jener Scholien kann man die πλεῖστα ἀντίγραφα, wovon das Scholion zu Codex 1. spricht, und die ἀκριβῆ des Euthymius, in denen die Perikope nicht stand, entgegensetzen. Außerdem haben mehrere Handschriften bey Griesbach zwar die Stelle, aber entweder fügen sie das Zeichen der Verwerfung, oder des Zusatzes bey. Andere setzen die Perikope an das Ende des Evangeliums, wieder andere hinter Joh. 7, 36. oder 8, 12.; noch andere endlich hinter Lukas 21. Nicht selten erscheint sie in den Handschriften verstümmelt[1]). Dieß alles, zusammengehalten mit der großen Menge von Varianten, welche die Manuscripte darbieten, und die sich aus einem zum Grunde liegenden Hebräischen Original, welches man ganz gegen den Charakter des Joh. Evangeliums in dieser Stelle angenommen hat, nicht genügend erklären lassen, begründet den gewöhnlichen kritischen Regeln zu Folge einen schwer zu lösenden Verdacht.

Dazu aber kommt, daß eine nicht unbedeutende Anzahl von Handschriften, und darunter die Majuskeln B C L T die Pericope gar nicht haben. Codex A hat von Kap. 6, 50. bis 8, 53. eine Lücke[2]). Ferner fehlt die Perikope in den älteren Handschriften der Peschito, auch den Nestorianischen, und es ist gewiß, daß sie erst im sechsten Jahrhundert ins Syrische übersetzt worden ist. Die Handschriften der Philoxeniana, in denen sie sich findet, haben sie theils nur am Rande, theils, wenn im

1) S. hierüber Griesbach und Schulz zu d. St.

2) Nach einer ungefähren Berechnung scheinen gerade zwey Blätter zu fehlen. Bey der ziemlichen Gleichheit der Johanneischen Verse und der Ebenmäßigkeit der Schreibweise des Codex läßt sich berechnen, daß auf den fehlenden Blättern kein Raum für die streitigen 12 Verse war. Die Berechnung ist freylich unsicher, aber sie ist nicht ohne Grund. Zu meiner Freude sehe ich, nachdem ich die Berechnung für mich angestellt hatte, daß auch Wetstein bemerkt, Cod. A habe die Perikope nicht gehabt, ut ex numero στίχων, qui continebantur in duobus foliis deperditis, instituta cum caeteris foliis collatione aperte colligitur.

Text, mit der Bemerkung, daß man sie nicht überall finde. Eben so sucht man sie in den meisten Handschriften der Koptischen und in der aus der Koptischen geflossenen Arabischen Uebersetzung vergebens. Die Armenische Uebersetzung hat sie theils gar nicht, theils am Ende des Evangeliums. So fehlt sie auch in der Sahid. und Gothischen.

Unter den Vätern lassen die Griechischen Ausleger des Joh. Evangeliums Origenes, Cyrill von Alexandrien, Chrysostomus, Nonnus, Theophylakt die Perikope ganz weg, und scheinen sie gar nicht zu kennen. Eben so die Catenen, die edirten und unedirten. Was Euthymius darüber sagt, wurde oben bereits angeführt. Unter den Lateinern wird sie weder von Tertullian, noch von Cyprian erwähnt, da doch beyde nicht selten über Gegenstände schrieben, wo die Erwähnung der Perikope kaum zu vermeiden war, wenn auch nur, um mögliche Mißverständnisse zu heben [1]). Auch Juvencus (gegen das Ende der Regierung Constantins des Großen) scheint sie nicht zu kennen. In seiner Historia evangelica folgt er zwar vorzüglich dem Matthäus, aber er nimmt auch aus den drey andern Evangelien auf und aus Johannes namentlich das Geschichtliche, was diesem Evangelisten eigenthümlich ist. Kurz, erst seit Ambrosius und Augustin wird die Perikope in der Lateinischen Kirche häufig erwähnt und gebraucht.

Nun sagen zwar die Vertheidiger der Perikope, Origenes könne hier auf keinen Fall als verneinende Aucto-

1) Die apostol. Constitutionen 2, 24. gründen ihre milde Disciplin in Hinsicht der poenitentes unter andern vorzüglich altt. Beyspielen von der göttlichen Milde gegen Bußfertige auch auf die neutest. Erzählung von der Ehebrecherinn. Sie stimmen in dieser Ansicht und in ihrer Beweisführung vorzüglich mit Cyprian zusammen, namentlich Epist. 52. Hier war die Erwähnung unsrer Perikope von Seiten Cyprians bestimmt zu erwarten, wenn er sie kannte, um so mehr, da er wiederholt die freundliche Milde Christi im Evangelio preist.

rität gebraucht werden, weil nicht nur die Tomi seines Commentars, welche das fünfte, sechste und siebente Kapitel zu erläutern hätten, fehlen, sondern auch der 19. Tomus über Joh. 8, 19—25. sowohl am Anfange als auch am Ende sichtbarlich verstümmelt sey [1]). Da aber Origenes eben in jenem 19ten Tomus [2]) den Zusammenhang von Kap. 7, 40. bis 8, 12 f. recapitulirt, ohne der Perikope von 7, 53 — 8, 11. auch nur im Geringsten Erwähnung zu thun, oder ihre Auslassung auch nur von fern anzudeuten, und da er derselben auch sonst nirgends gedenkt, so wird er mit Recht zu den entschieden ungünstigen Zeugen gerechnet. Noch viel weniger läßt sich beweisen, daß die Auslassung der Perikope bey Chrysostomus in seinen Homilien über den Johannes kein Zeugniß wider sie sey. Warum ließ Chrysostomus sie aus, ohne auch nur im Mindesten anzudeuten, daß er es thue? Matthäi, mit dem wir es hier besonders zu thun haben, vermuthet [3]), weil V. 4. leicht Anstoß oder Lachen erregen und V. 9. von Muthwilligen auf die Presbyter der Kirche bezogen werden konnte. Offenbar eine zu weit hergeholte, und fast petulante Erklärung! Von den Armeniern sagt Nikon [4]), sie hätten die Perikope aus ihrer Uebersetzung ausgestoßen, *βλαβερὰν εἶναι λέγοντες τοῖς πολλοῖς τὴν τοιαύτην ἀκρόασιν.* Augustin [5]) sagt: hoc infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae vel potius inimici verae fidei, credo, metuentes peccandi impunitatem dari mulieribus suis,

1) S. die Anmerk. von de la Rue zu dem Anf. des 19ten Tomus.
2) Tom. 19. §. 4. ed. de la Rue p. 299 sqq. ed. Lommatsch Tom. 2. p. 174 sqq.
3) Evang. Joannis Graece et Latine. Appendix p. 35 sqq. Euthymius Zigab. ed. Matthaei. Tom. 3. p. 294 und 295. Tom. 1. p. 146.
4) S. *Περὶ τῆς δυσσεβοῦς θρησκείας τῶν κακίστων Ἀρμενίων* — außer in der Sammlung des Griech. Kanonisten Balsamon in Cotelier Patres apostolic. Vol. 1. p. 238.
5) De adulterinis conjugiis II, 7.

illud quod de adulterae indulgentia dominus fecit auferrent de codicibus suis (?), quasi permissionem peccandi tribuerit, qui dixit: deinceps noli peccare! Und Ambrosius bemerkt [1]): profecto si quis ea auribus otiosis accipiat, erroris incentivum incurrit. Die Anstößigkeit der Erzählung bey Ungebildeten wurde also allerdings schon im vierten Jahrhundert von einigen Kirchenlehrern gefürchtet, aber wahrscheinlich nur in dem einen Puncte, den Augustin berührt. Ob aber deshalb die Perikope aus irgend einem kirchlichen Codex ausgestoßen worden sey, ist sehr zu bezweifeln. In einigen Armenischen Handschriften ist sie, wie schon bemerkt, als unecht dem Evangelium des Johannes angehängt. Augustin vermuthet nur, daß nonnulli modicae, vel potius inimici verae fidei die anstößige Geschichte aus ihren Handschriften ausgestoßen haben möchten. Es kann eben so gut seyn, daß die Lat. Handschriften, die sie nicht hatten, dieselbe aus kritischen Gründen ausstiessen. Zwey Handschriften der vorhieronym. Lat. Uebersetzung, Brixiens. und Vercellens., haben die Perikope nicht, und diese gehören gerade zu den vorzüglicheren. — Gesetzt aber auch, die Furcht, daß die Perikope dem unverständigen Volke anstößig seyn möchte, wäre schon im vierten und fünften Jahrhundert allgemein gewesen, was sich keinesweges beweisen läßt, konnte eine solche Furcht Kirchenlehrer, wie Chrysostomus war, bewegen oder berechtigen, sie den Augen und Ohren des Vol-

1) Apolog. Davidis posterior Cap. 1. In Beziehung auf die Ueberschrift des 51 Psalmes sagt in diesem Sermo Ambrosius: Plerosque Psalmi titulus, quem audistis legi, fortasse offendit, quod venerit ad David Nathan propheta, cum intravit ad Bathsebam, simulque non mediocrem scrupulum movere etiam potuit Evangelii lectio quae decursa est, in quo animadvertistis adulteram Christo oblatam, eamdemque fine damnatione dimissam. Nam profecto si quis ea auribus accipiat otiosis, incentivum erroris incurrit, cum legerit sancti viri (David) adulterium et adulterae absolutionem rel. Ambrosius bezieht also den Anstoß zugleich auf das Beyspiel des Königes David.

kes ganz zu entziehen? War es nicht vielmehr ihre Pflicht, durch eine Auslegung, wie etwa die oben erwähnte Augustinische, der Erzählung ihre eingebildete Anstößigkeit zu nehmen? Chrysostomus wenigstens, dem schwierigere Stellen der Schrift vor Mißverständnissen zu bewahren gelang, konnte, wenn er die Perikope in seinem Texte vorfand, auf keine Weise in Verlegenheit kommen. Wenn aber Chrysostomus, der nicht bloß vor dem Volke und für das Volk sprach, in seinen zahlreichen Schriften der Perikope nirgends, auch mit keinem Worte Erwähnung thut, so kann man wohl mit Sicherheit daraus schliessen, was das Scholion zu Codex p bey Matthäi, wenn es sagt, ἐντεῦθεν δῆλον, μὴ ὂν ὅλως τοῦτο τοῦ εὐαγγελίου καὶ τοῦ Χριστοῦ. Um diesen Schluß zu entkräften sagt Matthäi, Chrysostomus übergehe in seinen Homilien über den Johannes fast den fünfzigsten Theil des Evangeliums und behandele dieses Evangelium überhaupt viel nachlässiger, als zum Beyspiel den Matthäus; aber auch in der Erklärung des Matthäus lasse er eine Stelle aus (23, 16—23.), die er in seinem kirchlichen Codex durchaus gehabt haben müsse. Da aber Matthäi selbst die Auslassungen und Nachlässigkeiten im Johannes genügend daraus erklärt, daß derselbe in seinen Homilien über den Matthäus manches aus dem Johannes vorweggenommen, anderes aber im Joh. Evangelium ausgelassen habe, um die häufige Wiederholung eines und desselben Gedankens im Evangelium in seinen Predigten zu vermeiden, dieses Alles aber auf den vorliegenden Fall gar keine Anwendung leidet, so fällt wenigstens der erste Theil des Gegenbeweises ganz weg. Was aber die Auslassung von Matth. 23, 16—23. in den Homilien des Chrysostomus über den Matthäus betrifft, so ist dieß freylich eine schwer zu erklärende Erscheinung. Die Stelle wird von Chrysostomus nirgends angezogen und erklärt, weder im Commentar über den Matthäus noch in irgend

einer andern Schrift, selbst da nicht, wo es zu erwarten gewesen wäre [1]). Der Grund einer absichtlichen Auslassung ist schwer zu entdecken. Matthäi meint, Chrysostomus habe die Stelle darum stillschweigend übergangen, weil sie ihm mit der ähnlichen Matth. 5, 33—37. zu streiten geschienen habe. Aber einen so unbedeutenden Schein des Widerspruchs, wie hier Statt findet, würde Chrysostomus kaum beachtet, wenigstens leicht gelöset haben. Ich gestehe aufrichtig, daß, da ein hinreichender Grund einer absichtlichen Auslassung sich nicht entdecken läßt, alle sonstigen Auctoritäten und Zeugen aber die Stelle behaupten und zwar alle am gehörigen Orte, mir wenigstens die Erscheinung unerklärlich bleibt. So falsch es aber wäre, von dem Nichtgebrauche dieser Stelle bey Chrysostomus einen Schluß auf ihre Unechtheit zu machen, so kann ich doch nicht zugeben, daß diese Erscheinung ein hinreichender Grund sey, den Chrysostomus aus der Reihe der Zeugen für die Unechtheit der Perikope im Johannes auszustreichen. Wäre derselbe der einzige Zeuge wider die Perikope, so hätte man ein Recht, nichts darauf zu geben. Da er aber dieß nicht ist, und auch nicht angenommen werden kann, was freylich Matthäi behauptet, daß die Auctorität des Chrysostomus in der Kirche der alleinige Grund des Mangels und der Verdächtigung der Perikope in anderen Auctoritäten sey [2]), weil ja viel frühere Zeugen die Stelle auslassen, so bleibt Chrysostomus ein gültiger Zeuge gegen ihre Echtheit.

1) Z. B. in der Auslegung von Matth. 5, 33 ff., ferner in den Homilien de statuis ad populum Antiochenum, wo er oft vom Schwören spricht, und alle sonst darauf bezüglichen Stellen des A. und N. T. gebraucht.

2) Griesbach sagt: Euthymius —— Chrysostomi silentium νοθείας indicium esse arbitratur. Das ist richtig. Aber der Hauptgrund für ihn ist die Auslassung der Stelle in den genaueren Handschriften. Er sagt: παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὕρηται, ἢ ἀβέλιστα· διὸ φαίνονται παρέγγραπτα καὶ προσθήκη. Und nun folgt erst, daß auch Chrysostomus sie auslasse.

Die Perikope findet sich nun freylich außer in den obgenannten Handschriften auch noch in den meisten Manuscripten der Itala, in der Vulgata, der Angelsächsischen, Aethiopischen, der Palästi. Syr. und einigen andern Uebersetzungen; sie findet sich ferner bey Ambrosius, Augustin, Hieronymus und einigen andern späteren Lateinischen Vätern. Unter den Griech. Zeugen findet sie sich in den apost. Constitutionen 2, 24. [1]) und bey dem Verfasser der Synops. script. sacrae, hier aber erst nach V. 20. und nicht ohne Aeußerung einiger Bedenklichkeit. Unter diesen Auctoritäten sind allein die Itala und die apostolischen Constitutionen von einigem Gewicht. Da aber die letzteren in ihrer jetzigen Gestalt vor dem Ende des dritten Jahrhunderts nicht vorhanden gewesen seyn können, und voll von Interpolationen sind, so ist ihr Gewicht sehr gering. Und was die Itala betrifft, so verliert ihre sonst höchst bedeutende Auctorität dadurch, daß zwey bedeutende Handschriften (Brix. und Vercel.) sie nicht haben, und die früheren Lateinischen Väter ihr nicht beystehen.

Rechnet man nun überhaupt die Auctoritäten für und wider die Perikope gehörig zusammen, und beurtheilt sie nach den geltenden Regeln der kritischen Kunst, so ist klar, daß die meisten bedeutenden und ältesten Zeugen einen Verdacht gegen die Echtheit der Stelle begründen, den die günstigen und halbgünstigen Auctoritäten, und wären sie noch zahlreicher, als sie sind [2]), zu vernichten nicht im Stande sind. Die so frühe Auslassung der Perikope in der Griechischen und Morgenländischen Kirche läßt sich mit Michaelis und Storr aus der ascetischen Furcht, daß

1) Nebst der Erzählung Luk. 7, 36 ff. wird hier die Perikope angeführt als Beweis für den Satz, ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς παρεγένετο, ἁμαρτωλοὺς σῶσαι διὰ μετανοίας.

2) Eine nicht unbedeutende Zahl von Handschriften, auch Majuskeln, die Griesbach anführt, ist noch nicht in Beziehung auf unsere Perikope untersucht. Aber was berechtigt uns, zu vermuthen, daß sie alle die Perikope haben?

die Milde Jesu gegen die Ehebrecherinn von Unverständigen gemißdeutet werden möchte, auf keine Weise erklären. Denn diese Furcht äußert sich in der Griechischen und Morgenländischen Kirche zu keiner Zeit, auch in der späteren nicht, wo man die Perikope sogar zur Lection am Feste der Pelagia und der Aegypt. Maria machte. In der Lateinischen Kirche findet sich vor Ambrosius und Augustin keine Spur von dieser Furcht; nachher aber, seit sie geäußert wird, hat sie nirgends erweislich Anlaß gegeben, die anstößige Erzählung in den Handschriften des Originals und der Uebersetzung zu unterdrücken.

Da die Perikope bestimmt erst seit dem vierten Jahrhunderte im Joh. Texte vorkommt, so kann sie kein ursprünglicher Bestandtheil desselben gewesen seyn. Daraus aber folgt nicht, daß sie erst im dritten oder vierten Jahrhunderte entstanden ist. Vielmehr scheint sie längst in der mündlichen Evangelientradition vorhanden gewesen, und aus dieser in den schriftlichen Kanon der Evangelien aufgenommen worden zu seyn. Es braucht dieß nicht zuerst im Abendlande geschehen zu seyn. Wenn der Codex D, die älteste unter den Handschriften, welche die Perikope im Joh. haben, in Aegypten geschrieben ist, so könnte die Aufnahme zuerst in Aegypten geschehen seyn. Aber die abendländischen Auctoritäten halten die Perikope am meisten fest, während die Morgenländischen sie verwerfen und bezweifeln. — Man hat wohl vermuthet, sie habe ursprünglich dem Hebräerevangelium angehört. Aber Eusebius KG. 3, 39., die einzige Stelle, worauf die Vermuthung sich stützt, spricht von einer ganz andern Frau, als von der hier die Rede ist; dort ist sie eine wegen vieler Sünden bey Jesu Verläumdete, hier auf der That des Ehebruchs Ertappte [1]). Wie früh und gern man aber

(1) Papias, heißt es hier, ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ Κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.

vorzüglich im Abendlande die kanonischen Evangelien durch Aufnahme traditioneller Notizen oder Anekdoten aus dem Leben Jesu zu bereichern und zu ergänzen strebte, ist bekannt, und liefert besonders der Codex D auffallende Beyspiele dieser Willkühr. Man sehe Matth. 20, 28. Luk. 6, 5. auch Joh. 5, 3. in der Griesbachschen Variantensammlung [1]). Man nahm unsere Perikope in den Evangelientext auf, um sie vor dem Untergange in der mündlichen zum Theil apokryphischen Tradition zu bewahren. Ein Theil setzte sie hinter Luk. Kap. 21., wo sie dem äußern historischen Zusammenhange nach sich am besten einzufügen schien, ein anderer Theil aber schob sie wegen Joh. 8, 15. als einen freylich nicht ganz schicklichen Beleg hinter Kap. 7. ein; zweifelnd setzten sie Viele an das Ende des Joh. Evangeliums. Das Schwanken der Auctoritäten über den Ort der Perikope ist kein geringer Beweis gegen ihre Echtheit. Einer ursprünglich Johanneischen Erzählung konnte so etwas durchaus nicht begegnen. Man vergleiche damit das Betragen der kritischen Auctoritäten gegen Joh. Kap. 21., wie ganz anders!

Summa, die urkundliche Kritik hat hinreichenden Grund, die Johanneische Authentie der Perikope, wo nicht geradezu zu leugnen, doch wenigstens entschieden zu bezweifeln.

Gehen wir nun zur innern Kritik der Perikope über, so entsteht die zweifache, wohl zu unterscheidende Frage: 1. Ob die Erzählung Johanneisch und ein integrirender Bestandtheil des Evangeliums sey oder nicht? 2. Ob sie, wenn gleich unjohanneisch, dennoch an sich glaubwürdig genug sey, um zu der echten apostolischen Evangelientradition gerechnet zu werden?

Nur eine ins Einzelne genau eingehende Exegese kann

2) Am häufigsten sind die traditionellen Zusätze und Erweiterungen des Cod. D. in der Apostelgeschichte s. z. B. AG. 16, 35 und 38.

hier zu einer sichern Entscheidung führen [1]). Es ist dabey nicht gleichgültig, welchem Texte man folgt. Griesbach bietet außer dem vulgären Texte noch einen zweifachen dar, einen, den der Cod. D. giebt, einen andern, den er aus mehreren andern Handschriften zusammenstellt. Aus allen dreyen hat sich Schultheß ganz willkührlich einen vierten zurecht gemacht, nach dem Gesetze, so viel Johanneisches als möglich hineinzubringen und das Unjohanneische in der Sprache wegzuschaffen. Das Natürlichste ist wohl, den ältesten Text, den wir haben, also den der Cambridger Handschrift zum Grunde zu legen.

Schon 7, 53. 8, 1. und 2. findet die Exegese allerley Schwierigkeit und die Kritik Anstoß. Worauf bezieht sich im vorliegenden Zusammenhange 7, 53.? Einige verstehen das ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ [2]) von der Rückreise der Festbesuchenden in die Heimath, Andere von dem Nachhausegehen der Synedristen nach aufgehobener Sitzung. Der ersteren Auslegung scheint ἐπορεύθησαν und 8, 1. nicht so günstig, als das εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ und 8, 2. ihr offenbar ungünstig ist. 8, 2. besonders das πᾶς ὁ λαὸς sieht ganz so aus, als wäre das Fest noch nicht vorüber und der festbesuchende λαὸς noch all' beysammen gewesen. Wenn 7, 37. der siebente Festtag gemeint ist, so war die Panegyris des achten Tages noch zurück, und in sofern wäre es ganz in der Ordnung, daß das festbesuchende Volk noch zusammenblieb. Wenn man aber 7, 53. von dem Nachhausegehen der Synedristen versteht, und dieß mit 8, 1. 2. in genaue Verbindung setzt, so gewinnt die Stelle einen füg-

1) Vergl. hier, was das Sprachliche betrifft, vorzüglich Dr. Schulz Recension der Bretschneiderschen Probabilien in Wachlers theol. Annalen 1820. Bd. 2. S. 734—738. Dagegen Schultheß a. a. O. S. 21 ff.

2) Johanneischer wäre, was einige Handschriften haben: ἀπῆλθεν ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια αὐτοῦ. Aber schon αὐτοῦ, was freylich Cod. 69 nicht hat, ist unjohanneisch s. 16, 32. 19, 27.

lichen Sinn, nämlich den, daß die Sitzung des Synedriums nach dem Streite mit Nikodemus gegen Abend aufgehoben worden sey, ohne einen bestimmten Schluß gegen Jesus gefaßt zu haben, daß aber Jesus, um den doch möglichen Nachstellungen seiner Feinde zu entgehen, eben auch am Abend die Stadt verlassen und sich an seinen gewöhnlichen nächtlichen Zufluchtsort am Oelberge zurückgezogen habe.

Wie aber, sollte Johannes, der noch kurz vorher alles so klar und anschaulich erzählt hat, diesen Sinn und Zusammenhang nicht deutlicher und bestimmter ausgedrückt haben? Und läßt sich auch erweisen, daß Jesus schon damals nicht mehr gewagt habe, des Nachts in Jerusalem zu bleiben? Warum, wenn dieß der Fall war, that er dieß erst nach dem Feste, da ja während des Festes die Nachstellungen seiner Feinde nicht geringer waren? Oder sollen wir glauben, Jesus fand diese Vorsichtigkeitsmaaßregel erst da nöthig, als die ihm günstigen Fremden nicht mehr in der Stadt waren? Was wird dann aber aus πᾶς ὁ λαὸς 8, 2., was doch offenbar den ganzen Festhaufen, also auch die Fremden, zu bezeichnen scheint? — Stände die Perikope hinter Luk. Kap. 21. oder in irgend einem der drey ersten Evangelien in dem Abschnitte von dem letzten Aufenthalte Jesu zu Jerusalem (Matth. Kap. 21—25. Mark. 11—13. Luk. 19—21.), so würden 7, 53. 8, 1. und 2. gar keine Schwierigkeit machen, und man würde kein Bedenken tragen, sie etwa so zu fassen, daß das Volk einst nach einem längeren Lehrvortrage Jesu im Tempel gegen Abend nach Hause gegangen sey, Jesus aber, wie er damals pflegte, die Stadt verlassen, und sich an den Oelberg begeben habe, von wo er andern Tags in der Frühe wieder in die Stadt und in den Tempel zurückgekehrt sey und seine Lehrvorträge an das versammelte Volk fortgesetzt habe. Auch würde dann, was die Sprache betrifft, 8, 2. weder das ὄρθρου, was bey

Johannes nie vorkommt [1]), noch das seltnere παραγίνεται oder παρεγένετο (s. 3, 23.) noch πᾶς ὁ λαὸς [2]), wofür Johannes immer ὁ ὄχλος, oder οἱ ὄχλοι hat, noch endlich, was freylich Cod. D. nicht hat, καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς auffallen, Lauter Ausdrücke, die den drey ersten Evangelien, besonders dem Lukas, eben so geläufig sind, als sie es dem Johannes nicht sind.

Da Johannes, so oft er sonst von dem Lehren Jesu im Tempel oder in der Synagoge erzählt, wie 6, 59. 7, 14. 28. 8, 20., dem Zwecke seines Evangeliums gemäß, den Lehrvortrag entweder ausführlich darlegt, oder den Inhalt desselben wenigstens kurz andeutet, so fragt die Kritik mit Recht, warum dieß hier nicht geschehen sey? Cod. D. erledigt diesen Einwurf, indem er das Lehren wegläßt. Aber ist sein Text absolut sicher und die Auslassung nicht vielleicht absichtlich? —

V. 3. Im Johannes kommen γραμματεῖς nie vor; gewöhnlich stehen die φαρισαῖοι allein, oder auch mit den nicht selten alleinstehenden ἀρχιερεῖς zusammen; am häufigsten nennt Johannes die Gegner Jesu οἱ Ἰουδαῖοι, zuweilen auch οἱ ἄρχοντες. Die γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι Vers 3. sind also auffallend; in den drey ersten Evangelien wären sie es nicht. Die Recension ex aliis codd. bey Griesbach hat Johanneischer οἱ ἀρχιερεῖς καὶ φαρισαῖοι, vergl. 7, 45. Aber ist dieß sicherer?

Was das historische Verhältniß dieses Verses betrifft, so liesse sich aus der ausgelassenen Lustigkeit, der man sich

1) Schultheß sagt freylich: ὄρθρου sey allerdings bey Joh. ein ἅπαξ λεγόμενον, — aber auch bey Lukas. Siehe aber Luk. 24, 1. 22. 21, 38. Ag. 5, 21. ὄρθρος, ὀρθρίζειν, ὄρθριος hat allein Lukas im N. T. Joh. gebraucht πρωΐ 20, 1. und πρωΐα 18, 28. 21, 4. Freylich ist ὄρθρος eine nähere Bestimmung von πρωΐ, es ist tempus antelucanum. Es behauptet auch Niemand, daß Johannes das Wort nicht habe gebrauchen können, aber warum gebraucht er es nicht 20, 1., wo es doch der Sache nach zu erwarten wäre.

2) Die Recension ex aliis codd. bey Griesbach hat Johanneischer πᾶς ὁ ὄχλος.

an diesem Feste nach beendigtem Gottesdienste bis tief in die Nacht hingab, erklären, wie die Pharisäer gerade jetzt dazu kamen, ein Weib im Ehebruch zu ertappen.

Ob die Schriftgelehrten und Pharisäer als Zeugen oder als Ankläger oder als Richter erscheinen, ist nicht klar. — Der Zeugen bedurfte es in einem solchen Falle nur zwey; mehr lassen sich auch hier nicht gut denken. — Vers 10. werden sie, zwar nicht Cod. D., aber in allen andern Auctoritäten die Ankläger der Frau, οἱ κατήγοροί σου, genannt. Gleich darauf scheinen sie auch als Richter dargestellt zu werden, aber nicht als die ordentlichen. Wetstein und einige andere glauben, die Pharisäer und Schriftgelehrten seyen hier als Zeloten aufgetreten. Aber als solche würden sie die auf der That ertappte Frau sogleich gesteinigt, und nicht erst Jesum aufgesucht und darüber befragt haben. Jeder Aufschub der Execution hätte das sogenannte Zelotenrecht aufgehoben. Lampe vermuthet, die Frau sey schon vor einem ordentlichen Gericht untersucht, aber, wie aus V. 5. 10. und 11. erhelle, noch nicht verurtheilt worden. Am gewissesten ist, daß uns die Erzählung über dieß alles im Dunklen läßt. — Nach Lev. 20, 10. Deut. 22, 22. sollte die Ehebrecherinn mit ihrem Buhlen zugleich hingerichtet werden. Von dem Ehebrecher ist aber hier nirgends die Rede. —

Vers 4 und 5. hat den Archäologen von jeher viel zu schaffen gemacht. — Die Frau war eine auf frischer That ertappte Ehebrecherinn, κατειλήφθη ἐπαυτοφώρῳ μοιχευομένη. Weder der Griech., noch der entsprechende Hebr. Ausdruck נִאֶפֶת erlauben hier an etwas anderes, als an einen qualifizirten Ehebruch zu denken. Die gesetzmäßige Strafe des Ehebruchs war nach Moses Levit. 20, 10. der Tod. Die Art aber der Todesstrafe war von Moses nur in dem einen Falle näher bestimmt worden, wenn eine verlobte Braut sich in der Stadt, wo sie Hülfe errufen konnte, von einem Andern hatte beschlafen lassen.

Eine solche nämlich sollte nach Deut. 22, 24. sammt ihrem Beyschläfer gesteinigt werden. Wäre die γυνὴ in unserer Stelle eine solche gewesen, so wäre die archäologische Schwierigkeit V. 5. gehoben. Moses nennt die verlobte Braut in jener Stelle אֵשֶׁת רֵעֵהוּ, γυναῖκα τοῦ πλησίον, und Philo hält das bezeichnete Vergehen für ein εἶδος μοιχείας [1]). Da aber Moses von jenem Falle den Ausdruck נָאַף nicht gebraucht, und Philo ausdrücklich bemerkt, Andere dächten darüber anders und hielten das Vergehen für ein Mittelding zwischen Hurerey und Ehebruch μεθόριον — ἀδίκημα φθορᾶς καὶ μοιχείας, so ist es nicht thunlich, unsere μοιχευομένη für eine solche zu halten, auf welche jenes Gesetz Deut. 22, 24. angewendet werden könnte.

Befragt man die Rabbinen über die gesetzliche Strafe des Ehebruchs, so wird die archäol. Schwierigkeit der Stelle eher noch vergrößert, als vermindert. Denn fast einstimmig setzen sie auf den Ehebruch die Strafe der Strangulation [2]). Da nun Maimonides [3]) in Betreff des Mosaischen מוֹת יָמוּת die hermeneutische Regel aufstellt: Ex ore doctoris nostri Mosis docent, omne mortis supplicium in scriptura absolute positum esse strangulationem, so scheint es unmöglich, unsere Schriftgelehrten V. 5. oder vielmehr unsern Erzähler von dem Vorwurfe großer Gesetzesunkunde zu befreyen. Michaelis leugnet freylich die Auctorität des Talmuds und der Rabbinen in diesem Stücke gänzlich, und behauptet auf dem Grunde

1) De legg. special. p. 788. Ed. Par. Mangey II. p. 311. Ed. Richter §. 12.

2) Mischna Tract. Sanhedr. Cap. 10. werden diejenigen Verbrechen aufgezählt, die mit der Strangulation zu bestrafen seyen, und darunter wird ausdrücklich der Ehebruch genannt; is, qui congreditur cum uxore alterius, heißt es, gehöre zu den strangulandis. Kap. 7. aber wird unter den der Steinigung würdigen Verbrechen der Ehebruch nicht mit aufgeführt. Vergl. Winers bibl. Realw. Bd. 1. S. 355.

3) Hilchatha zu Sanhedr. 7, 1.

gegen ihn hätte. Worin aber lag das Versuchende und Verfängliche jener Frage? Augustin sagt, in dem schwer zu lösenden Conflict zwischen der Mildigkeit Jesu und seiner Gerechtigkeitsliebe. Im Falle nemlich Jesus für die strenge Ausübung des Gesetzes entschied, würde man gesagt haben, er sey keineswegs so mild und gütig, als er scheine; im entgegengesetzten Falle aber würde man ihn als einen Verächter und Uebertreter des Mos. Gesetzes belangt haben [1]). Wie Augustin, so viele ältere und neuere Ausleger. Wer aber sieht nicht, daß sich das ἵνα ἔχωσι κατηγορεῖν αὐτοῦ auf das erste Glied der Disjunction gar nicht beziehen läßt? Hat Michaelis Recht, daß das Mosaische Strafgesetz gegen den Ehebruch damals außer Uebung gekommen war, so fällt das ἵνα ἔχ. κατηγ. αὐτοῦ auch in dem Falle weg, wenn Jesus gegen die Strenge des Gesetzes entschied. Er konnte sich ja dann nur auf die Praxis der ordentlichen Gerichte berufen.

Euthymius stellt die Sache, ungleich geschickter, als Augustin, so vor: Die Juden hätten im Vertrauen auf die gewohnte allzugroße Milde des Herrn gegen grobe Sünder, (wie z. B. die Zöllner, vergl. Luk. 7, 39 ff. Matth. 21, 31 ff. Luk. 15, 1. 2.) mit Gewißheit darauf gerechnet, er werde die Angeklagte gegen die Strenge des Gesetzes in Schutz nehmen und ihnen so Anlaß geben, ihn als Verächter und Zerstörer des Mos. Gesetzes zu verklagen. Was aber berechtigte die Schriftgelehrten und Pharisäer, auf eine solche Entscheidung Jesu mit Gewißheit zu rechnen? Weder durch sein bisheriges Betragen, (denn er hielt sich stets streng nach dem Gesetz,) noch durch seine Aeusserungen über dasselbe, (denn er hatte ja erklärt, daß er nicht gekommen sey, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, und seine Auslegung, seine πλήρωσις des Gesetzes war ungleich strenger, als die pharisäische,)

1) Tract. 33., p. 631.

hatte er jemals seinen Gegnern zu einer so verkehrten Voraussetzung gegründeten Anlaß gegeben. Seine Milde und Freundlichkeit aber gegen die Zöllner und andere Sünder der Art hatte ihn nie verleitet, der Strenge des bürgerlichen und sittlichen Gesetzes auch nur das Geringste zu vergeben.

Michaelis, der den Weg des Euthymius auch betritt, meint, die Juden hätten darum bey Jesu so bestimmt auf eine Entscheidung gegen die Strenge des Gesetzes gerechnet, weil er früherhin den Sabbat gebrochen und von dem Gesetz der Beschneidung auf eine Weise gesprochen habe, welche seine Gegner als eine Herabwürdigung des Mosaischen Gesetzes auslegen mochten. Aber gewiß nur der verkehrteste Sinn konnte so rechnen. Denn nicht das Mosaische Sabbatsgesetz hatte Jesus verletzt, sondern nur die späteren Satzungen darüber; über die Beschneidung aber hatte er sich nur so erklärt, daß er den Vorrang derselben vor dem Sabbatsgesetz ins Licht setzte, und darauf einen Schluß a minori ad majus bauete. Auf jeden Fall also eine sehr ungründliche und gewagte Berechnung, die den versuchenden Schriftgelehrten und Pharisäern sehr leicht fehlschlagen konnte. Aber, könnte man sagen, die Ankläger hatten sich doch nicht verrechnet, denn Jesus entscheidet ja über die Ehebrecherinn auf eine höchst milde Weise. Allerdings, aber er entscheidet doch in Gegenwart der Versucher auch nicht gegen das Gesetz, obschon nicht für die Ausübung der gesetzlichen Strafe. Wie seltsam nun, daß die Antwort des Herrn V. 7. hinreicht, die arglistigen Gegner, wenn sie auf eine mit dem strengen Gesetz nicht völlig übereinstimmende Antwort Jesu gerechnet hatten, zum Verstummen und zu einem beschämenden Abzuge zu bringen! —

Grotius [1]) findet das Arglistige und Verfängliche der

1) Zu 8, 6. sagt Grotius: ut eum accusarent aut apud Romanos imminutae majestatis aut apud populum imminutae libertatis.

Frage darin, daß, wenn Jesus für die Steinigung der Ehebrecherinn entschied, es geschienen hätte, als gäbe er den Juden das Recht der Todesstrafe, welches ihnen die Römer damals genommen hatten, — ein Grund, ihn bey der Römischen Obrigkeit zu verklagen, — im Falle er aber die Angeklagte gegen die Strenge des Mosaischen Gesetzes in Schutz nahm, er als ein Feind der Nationalfreyheit verdächtig gemacht werden konnte. Allein die Frage lautete doch zunächst nur darauf, ob der Ehebruch ein des Todes, insbesondere der Steinigung würdiges Verbrechen sey oder nicht? Darauf konnte Jesus bejahend oder verneinend antworten, ohne das politische Verhältniß zu berühren. Um ihn in Beziehung hierauf in Collision zu bringen, hätte die Frage anders gefaßt seyn müssen, etwa wie Matth. 22, 15 ff., welche Stelle man mit der unsrigen zu Gunsten jener Ansicht von Grotius zu vergleichen pflegt.

Unleugbar hat Dr. Schultheß die Erklärung von Grotius am scharfsinnigsten entwickelt und zwar auf folgende Weise:

„Die Juden, sagt er, hatten damahls auch nicht einmahl mehr das Recht, die Todesstrafe nach ihrem Gesetze zu erkennen. Alle Capitalverbrechen wurden nach Römischem Rechte entschieden. Was nicht nach diesem mit dem Tode verpönt war, konnte in Judäa auch damahls nicht mit dem Tode bestraft werden. Nun aber sey ausgemacht, daß nach damahligem Röm. Rechte der Ehebruch nicht mit dem Tode bestraft wurde [1]). Die Juden durften also

1) Dieß ist vollkommen richtig. Nach der lex Julia de adulteriis, die damahls galt, wurde der Ehebruch von Gerichtswegen nicht einmahl mit der Relegation bestraft, geschweige mit dem Tode, wiewohl z. B. dem Vater erlaubt war, den Ehebrecher mit seiner Tochter eigenhändig zu tödten. S. Jul. Pauli Sentent. recept. lib. 2. Tit. 26. §. 1. Aber eben dieser Julius Paulus (Ende des 2ten und Anf. des 3ten Jhdts) sagt a. a. O. §. 14. Adulterii convictas mulieres dimidia parte dotis et tertia parte bonorum ac relegatione in insulam placuit coerceri. Auf ähn-

damahls keinen Ehebrecher und keine Ehebrecherinn mit dem Tode bestrafen. Nun muß man sich aber erinnern, daß die Juden, obwohl sie das jus gladii gänzlich verloren hatten, dennoch hie und da tumultuarisch einen ihren politisch-religiösen Vorurtheilen zuwider sprechenden und handelnden Menschen durch Steinigung aus dem Wege zu schaffen suchten; vergl. Joh. 8, 59. 10, 31. AG. 7. Ausserdem aber kommt bey unsrer Stelle in Betracht, daß die Zelotensecte damahls noch bestand. Auch nach dem Tode ihres Urhebers des Judas Galiläus spukte ihr Geist fort; sie benutzte jeden Anlaß, den Eifer Gottes zu bethätigen und Gesetze Mosis, deren Handhabung von den Römern behindert wurde, vehmrichterlich in Kraft zu setzen. Wäre es nun den Pharisäern gelungen, Jesum, der sonst für die Unverbrüchlichkeit des Ehebundes eiferte, zu vermögen, daß er öffentlich vor allem Volke ein Wort fallen ließ, welches einem Strafurtheile ähnlich lautete und dann den ihm anhängigen Haufen zur Vollstreckung anzureizen, so hätten sie ihn stracks bey Pilatus verklagt als einen zweyten Judas Galiläus, welcher den aufrührerischen Bund der Zeloten erneuere u. s. w."

Ich setze dieser Argumentation folgende Bedenklichkeiten entgegen: 1. Ob die Criminaljustiz der Römer, ohnehin nicht so genau bestimmt, wie bey uns, in den Provinzen so ganz und gar unabhängig war von den besonderen Sitten und Ordnungen des Volkes? Es ist bekannt, wie sehr die Römer namentlich die Sitten und meinetwegen auch Vorurtheile der Juden schonten. Juristen haben mich versichert, daß den Römischen Landpflegern in den Provinzen in Criminalsachen ein großes ar-

liche Weise soll der Ehebrecher bestraft werden. Erst im Anf. des 4ten Jhdts kommt ein Gesetz vor, welches sagt, sacrilegos — nuptiarum gladio puniri oportet, Cod. Just. lib. IX. Tit. 9. Const. 30. §. 1. S. hierüber Diecks Bemerkungen über die Geschichte von der Ehebrecherinn in den Studien und Kritiken 1832. S. 797.

bitrium gegeben war. So hing es also von ihnen ab, wie weit sie z. B. in Ehesachen den bestehenden Ordnungen des Volkes nachgeben wollten. — Das Synedrium verurtheilt Jesum zum Tode wegen der Gotteslästerung Matth. 26, 66. Ohne Recognition und Confirmation des Urtheiles von Seiten des Pilatus konnten sie es freylich nicht executiren. Es kam alles darauf an, wie Pilatus die Sache ansah. Da er Anfangs auf das rein Jüdische und Religiöse in der Anklage gar nicht eingehen wollte, so suchte man Jesum zu einem politischen Verbrecher zu machen. Aber daß er am Ende bey seinem Urtheile über Jesus auch auf das Jüdische Vorurtheil Rücksicht zu nehmen geneigt war, sieht man aus Luk. 23, 14. 15. 16. Aber zugestanden, daß damahls wegen des Röm. Rechts in Judäa kein Ehebruch mehr mit dem Tode bestraft werden durfte, so scheint mir 2. die von Schultheß angenommene Beziehung der versuchenden Frage auf die Zelotensecte zu künstlich und zu wenig begründet. Niemand bezieht die Steinigungsversuche Joh. 8, 59. 10, 31. auf die von den Römern verfolgte Zelotensecte; die Juden am wenigsten, weil sie selbst ohne Furcht vor den Römern alle Augenblick damit bey der Hand sind. Wenn es auch die Versucher darauf angelegt hätten, Jesum zu einer zelotisch tumultuarischen Steinigung zu verführen, so daß er etwa selbst den ersten Stein geworfen hätte, — aus der Steinigungsgeschichte des Stephanus und der Geschichte des Tumults gegen den Apostel Paulus AG. 21. geht hervor, daß die Römische Obrigkeit wohl dabey einschritt, aber die Tumultuanten, wenn nicht zugleich ein politisches Verbrechen dabey im Spiele war, nicht besonders bestrafte.

Kürzlich hat ein angesehener Jurist, Prof. Dieck in Halle [1]), die Perikope juristisch untersucht in einer eben

1) S. Theol. Studien und Kritiken 1832. Heft 4. Ueber die Geschichte von der Ehebrecherinn im Evangelium Johannis vom juristischen Standpuncte S. 791 — 822.

so lehrreichen, als gelehrten Abhandlung, die den Dank der Theologen verdient. Nach seiner Ansicht hängt alles davon ab, „ob nach den Grundsätzen der Lehre Jesu die Bestrafung des Ehebruchs mit dem Tode statthaft sey oder nicht. Diese Frage aber führe wieder auf eine andere zurück, wie nemlich Jesus über die Ehescheidung geurtheilt habe. Nur unter der Voraussetzung der Scheidungsfreyheit, meint Dieck, lasse sich die Todesstrafe für den Ehebruch vernünftiger Weise rechtfertigen. Da nun Jesus Matth. 5, 31. 32. behauptet habe, die Ehe sey mit Ausnahme eines einzigen Falles, ordentlicher Weise unauflöslich, so würde Jesus inconsequent gehandelt haben, wenn er die Todesstrafe im vorliegenden Falle gutgeheissen habe. Den Pharisäern sey jene Consequenz der Lehre Jesu nach dem, was er in der Bergpredigt über die Ehescheidung gesagt habe, nicht entgangen. Die Collision, in welche Jesus durch die Pharisäische Frage gerathen, sey nun diese: Hätte Jesus dem Mosaischen Rechte zuwider entschieden, so würde man ihn als Verächter des Gesetzes zur Verantwortung gezogen haben; hätte er dagegen dem Mosaischen Rechte gemäß zur Todesstrafe gerathen, so würde man ihn als einen Mann dargestellt haben, der mit sich selbst und seinen Grundsätzen in offenbarem Widerspruch sey. — Man hätte dann wohl gesagt, ein Mann der sich widerspreche, könne nicht der Messias seyn. Ja, hätte im letzteren Falle das Volk die Todesstrafe vollzogen, und wäre darüber eine Verantwortung entstanden, so würden die Pharisäer, welche wohl selbst keinen Stein aufgehoben haben würden, alle Schuld auf den Erlöser geworfen haben."

Diese Hypothese hat das gegen sich, daß sie den Pharisäern zu viel Aufmerksamkeit und Consequenz des Nachdenkens über die Aeusserungen Jesu, dem Erlöser aber zu wenig Entschiedenheit, die nothwendigen Folgerungen seiner Grundsätze auszusprechen, zutrauet. Folgte

aus Matth. 5, 31. 32. wirklich, daß die Todesstrafe für den Ehebruch zu hart sey, was konnte Jesum abhalten, diese Folgerung auszusprechen? Das Mosaische Recht? War doch seine ideale Ansicht über die Ehescheidung schon in Widerspruch mit dem Mosaischen Gesetze selbst, Deuteron. 24, 1. Da Jesus jede Art von Entscheidung über die vorgelegte Frage abzulehnen scheint, so folgt, daß er die Frage nicht auf den Zusammenhang seiner Lehre bezog, sondern sie als eine rein bürgerliche oder politische ansah, womit er nach seiner ganzen Stellung nichts zu thun haben wollte.

Daß die Frage auf eine bürgerliche oder politische Collision abgesehen war, und nicht etwa mit Olshausen anzunehmen ist, πειράζειν sey nur ein gutmüthiges Erfahrenwollen, — scheint mir außer Zweifel. Das ἐκπειράζοντες, ἵνα ἔχωσιν κατηγορίαν αὐτοῦ (Cod. D.) weist bestimmt darauf hin. Nur halte ich es bey der Kürze und Ungehörigkeit der Erzählung in den Johanneischen Context für unmöglich, bestimmt anzugeben, worin die Collision bestanden habe. Daß sie auf das Mosaische Gesetz und die damahlige Criminalpraxis eine Beziehung hatte, will ich zugeben, aber wir wissen über die letztere zu wenig, als daß es möglich wäre, die Puncte genau anzugeben, woraus für Christus aus der Frage eine gefährliche Collision hervorgehen konnte.

Jesus aber, heißt es V. 6., bückte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde. Einige Codices fügen hinzu, μὴ προσποιούμενος, andere καὶ προσποιούμενος, — beydes offenbar glossenartig. Das erstere überfetzt Camerarius, nihil curans, Dr. Paulus, nicht auf sie Acht gebend, nemlich auf die Ankläger. Das Griech. Sprüchwort, οὐδὲν πέπονθας δεινὸν ἢν μὴ προσποιῇ! soll nach Camerarius [1]) jene Bedeutung von

1) Notatio figurarum zu d. St.

προσποιεῖσθαι rechtfertigen. Schwerlich, wenn man den Vers nicht übersetzt, wie Camer.: nihil dicitur mali is esse perpessus, qui non curet, nihili faciat; welche Uebersetzung zwar wohl den Sinn trifft, das προσποιῇ aber, welches auch hier, die Bedeutung von prae se ferre hat, nicht genau genug wiedergiebt. Gesetzt aber, προσποιεῖσθαι könnte für προσέχειν gebraucht werden, (was ich für unmöglich halte,) so würde doch das μὴ προσποιούμενος hier, wo es sich unmittelbar an das τῷ δακτύλῳ εἰς τὴν γῆν κατέγραφεν anschließt, und der Zusammenhang lehrt, daß Jesus wohl auf die Frage der Ankläger Acht gab, nicht so verstanden werden können.

Nimmt man nun das προσποιεῖσθαι in der auch im neutestam. Hellenismus gewöhnlichen Bedeutung von simulare, so gewinnen wir durch jene zwiefache Glosse die Notiz, daß schon sehr früh ein Theil der Ausleger die sogenannte Geographie Jesu für eine simulatio hielt, (καὶ προσποιούμενος, und zwar that er nur so,) ein anderer Theil [1]) aber annahm, Jesus habe wirklich etwas auf die Frage der Pharisäer Bezügliches auf die Erde geschrieben, und nicht bloß so gethan, μὴ προσποιούμενος. Wirklich geben sich nun auch mehrere ältere Ausleger, wie Ambrosius und Augustin, die eitle Mühe, das Geschriebene herauszubringen. Auch Neuere haben es dabey an Scharfsinn und Witz, aber auch an Thorheit nicht fehlen lassen. Jeder Verständige lächelt jetzt über die seltsamen, zum Theil aberwitzigen Hypothesen, die man aufgestellt hat [2]). Selbst die geschickteste darunter [3]), nach der Jesus durch den Act des Schreibens habe andeuten wollen: wie geschrieben steht, d. h. die Sache muß streng nach dem Ge-

1) Dieß thut der größere und bedeutendere Theil der Handschriften, welche der Griesb. Rec. ex aliis codd. zum Grunde liegen.

2) S. Lampe zu d. St.

3) Michaelis Anmerk. zu d. St.

setz Mosis entschieden werden, hat V. 7. und den Zusammenhang der Erzählung gegen sich.

Das Richtigste hat schon Euthymius. Ὅπερ, sagt er sehr verständig, εἰώθασι πολλάκις ποιεῖν οἱ μὴ θέλοντες ἀποκρίνεσθαι πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας ἄκαιρα καὶ ἀνάξια. Γνοὺς γὰρ αὐτῶν τὴν μηχανὴν προσεποιεῖτο γράφειν εἰς τὴν γῆν, καὶ μὴ προσέχειν, οἷς ἔλεγον [1]). Der Gestus war im Alterthum eben so gewöhnlich, als bey uns, ein Spiel des Verlegenseyns, Verlegenseyns, oder der Langenweile [2]), oder ein Zeichen der absichtlichen Nichtbeachtung und des Abweisens. Jesus wollte auf die verfängliche und ungeziemende Frage nicht antworten; bürgerliche Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit war seines Amtes nicht, vergl. Luk. 12, 13. 14.; Schweigen, und Thun als hörte er die lästigen Frager nicht, war das beste Mittel, sie ohne Beleidigung abzuweisen. Ein Zug, worin nicht nur nichts Unschickliches und Ungeziemendes für Jesus liegt, sondern eins von den Merkmalen, woran man die Wahrheit der Geschichte erkennen muß.

V. 7. Da die Frager sich nicht abweisen lassen, und die Frage wiederholen, bückt Jesus auf, und giebt die

1) Wer damit die umschreibende Lesearт einiger Handschriften: ὁ δὲ γνοὺς, κατακύψας τῷ δακτ. καταγέγραφεν εἰς τὴν γῆν, — καὶ προσποιούμενος, oder μὴ προσπ. vergleicht, wird über den Sinn des προσποιούμενος hier nicht länger zweifelhaft seyn.

2) Bey Aristophanes in den Acharnern V. 31. sagt Dikäopolis, daß er jedesmal zu allererst in die Versammlung komme, und wenn er dann allein sey, das Maul aufsperre, seufze u. s. w., ἀποφῶ, γράφω, παρατίλλομαι, λογίζομαι, welches γράφω B. A. Wolf so übersetzt: schreib' in den Sand. Hierbey macht der Scholiast die Bemerkung: γράφω μὲν καταγράφω ἢ ζωγραφῶ ἀπὸ τῆς γῆς ξύων, τῷ δακτύλῳ, ἢ τινι τοιούτῳ παιδίας τινος u. s. w. Ταῦτα δὲ πάντα ποιοῦσιν οἱ προσδεχόμενοι μέν τι, τὸν δὲ χρόνον δαπανῶντες εἰς ἀπορίαν καὶ ἀμηχανίαν, μὴ τυγχάνοντες τοῦ προσδοκουμένου λογισμοῦ. Ὅτε γὰρ αὐτοὶ ἐφ' ἑαυτῶν τίθενται ἀλίσκοντες καὶ ἐπὶ γῆς διαγράφουσι. S. Wetstein zu d. St., wo auch der Scholiast zu Euripides Orestes V. 631. angeführt ist, der Aehnliches sagt.

Antwort: Wenn das Gesetz die Steinigung gebietet, so werfe der von Euch zuerst den Stein auf die Frau, der ohne Sünde ist! Diese Antwort schiebt die Entscheidung auf die Gegner zurück, und entwaffnet ihren Eifer gegen die Frau. Aber an welche Bedingung knüpft Jesus das Schicksal der Angeklagten? Wenn ἀναμάρτητος (ein ἅπ. λεγ. im N. T.) sich bloß auf die Sünde des Ehebruchs bezieht, scheint dann Jesus das Leben der Angeklagten nicht zu sehr aufs Spiel gesetzt zu haben? Oder konnte er mit Recht voraussetzen, daß unter den Anklägern Niemand von dem Vorwurfe des Ehebruchs frey war? Das Sittenverderben war damahls sehr groß. Aber wenn Jesus kühn voraussetzen konnte, daß keiner der Ankläger frey sey von der besonderen Sünde, die man der Angeklagten Schuld gab, warum drückte er sich nicht bestimmter aus? Das Wort ἀναμάρτητος hat an sich und im Gebrauch z. B. Deut. 29, 19. (wo die LXX freylich falsch übersetzen) 2 Makk. 8, 4. (von den unschuldigen Kindern) und 12, 42. [1]) — eine sehr weite Sphäre und bezeichnet die Sündlosigkeit überhaupt. Ungleich sicherer ging Jesus, wenn er die Sündlosigkeit überhaupt meinte. Denn der rühmten sich, abgesehen von der Erbsünde, selbst die Pharisäer nicht. Aber ich will zugeben, daß Jesus ein bestimmtes Sündengebiet meinte, das der Unkeuschheit überhaupt. So entsteht ein individuellerer Zusammenhang seiner Antwort mit der Anklage. Und wie es kein Bedenken hat anzunehmen, daß wohl keiner der Angeklagten in dieser Hinsicht vor seinem eigenen Gewissen vorwurfsfrey war, so wird auch V. 11. ἁμαρτάνειν und Luk. 7, 37. ἁμαρτωλὸς gerade in dieser besondern Beziehung gebraucht.

Man hat an der Antwort und Maxime Jesu Anstoß

1) S. Wetstein zu d. St. und Sturz Lexicon Xenoph. unter dem W.

gefunden. Wo würde man, fragt Dr. Paulus, wenn diese Maxime gelten sollte, Kläger, Zeugen und Richter finden? — Die Maxime ist nicht neu und unerhört. Man vergleiche Röm. 2, 1. 22. 23. und die von Grotius bey dieser Stelle gesammelten ähnlichen Sentenzen aus den Classikern [1]). Aller Anstoß verschwindet, wenn man bedenkt, daß Jesus, weit entfernt, der bürgerlichen Justiz in ihr Amt zu fallen, die Sache vom rein sittlichen Standpuncte aus, und in Beziehung auf die *βασιλεία τ. θεοῦ* betrachtete, in der es allerdings gilt, daß Niemand den andern richten und verdammen darf, so lange er sich selbst noch nicht frey weiß von der Sünde, derenwegen er den Andern richtet.

Da die Geschichte im Tempel vorging, wie konnte Jesus da sagen: *πρῶτος τὸν λίθον ἐπ' αὐτῇ βαλέτω?* Die gesetzliche Steinigung geschah vor der Stadt. Die Antwort Jesu schließt aber nicht aus, daß man, nach geschehener Erklärung Christi, die Angeklagte ordnungsmäßig aus der Stadt hinausführte. —

V. 8. Warum Jesus sich zum zweyten Male bückt und auf die Erde schreibt? Die Antwort V. 7. war genügend und treffend genug, um die Frager abzuweisen. Jesus wollte sich auf nichts weiter einlassen. Vielleicht aber, daß Euthymius Recht hat, wenn er sagt, es sey geschehen, *ἵνα, μὴ βλέποντος εἰς αὐτοὺς, αἰσχύνωνται, ῥᾷον οὕτως ἐλεγχθόντες, καὶ ἵνα, ὡς αὐτοῦ δῆθεν ἀσχολουμένου εἰς τὸ γράφειν, ἐξῇ αὐτοῖς ὑπαναχωρῆσαι πρὸ φανερωτέρας κατεγνώσεως· καὶ αὐτῶν γὰρ ἐφείδετο, δι' ὑπερβολὴν χρηστότητος.* Seltsam

1) Non modo accusator sagt z. B. Cicero in der 5ten Verrina, sed ne objurgator quidem ferendus est is, qui quod in alio vitium reprehendit in eo ipso reprehenditur. Und Seneka sagt: Non potest auctoritatem habere sententia, ubi, qui damnandus est, damnat!

genug hat die Recenſion ex aliis codd. V. 8. *ἔγραψεν εἰς τὴν γῆν ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας.*

V. 9. Man muß annehmen, daß die *πειράζοντες* noch nicht ſo ſchamlos waren, wie dieſe Leute wohl ſonſt, auch, daß ſie ſich nicht hinlänglich vorbereitet hatten auf ihre caſuiſtiſche Frage, und alſo durch die unerwartete Antwort Jeſu ganz außer Faſſung kamen. Nur ſo kann das Auffallende V. 9. einigermaßen gemildert werden. *Καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι* in der lectio recepta ſieht aus, wie eine Gloſſe, Cod. D. und die Rec. ex aliis codd. haben die Worte nicht, aber allerdings ſind ſie ganz im Sinn und Zuſammenhang der Erzählung. *Εἷς καθ' εἷς* kommt im N. T. nur hier und Mark. 14, 9. vor. Aber die andern Recenſionen haben es nicht. Für die neuteſtam. Sprache liegt nichts Auffallendes darin. — Cod. D. lieſt: *ἕκαστος δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐξήρχετο* (nemlich aus dem Kreiſe, den vielleicht das umgebende Volk bildete) *ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ὥστε πάντας ἐξελθεῖν καὶ κατελείφθη μόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὖσα.* Die Presbyter entfernen ſich zuerſt; dann die übrigen Phariſäer und Schriftgelehrten alle. Die Volksälteſten unter ihnen, die Senatoren, ſcheinen gemeint zu ſeyn. Der Unterſchied des Alters liegt hier zu fern. Aber *πρεσβύτεροι* als Senatoren und Volksoberſte ſind dem Joh. Ev. fremd. Joh. würde *ἄρχοντες* geſchrieben haben. — Die lectio recepta hat *ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἕως τῶν ἐσχάτων.* Dieſes *ἐσχάτων* involvirt den Gegenſatz von *πρῶτοι.* So ſind alſo die *ἔσχατοι* die, welche keine Presbyterwürde hatten. Es liegt hierin ein charakteriſtiſcher Zug der Wahrheit der Geſchichte. Die Ankläger ziehen in förmlicher Rangfolge ab. Die am ſtandhafteſten hätten aushalten ſollen, — die Aelteſten gehen zuerſt. Wenn es am Schluß des Verſes heißt: *καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὖσα*, nicht *ἑστῶσα*; ſo muß man dieß ſo verſtehen, Jeſus blieb von ſeinen Jün-

gern und dem hörenden Volke (V. 2.) umgeben, nur die κατήγοροι der Frau hatten ihn verlassen.

V. 10. Die Frage, οὐδείς σε κατέκρινεν; bezieht sich auf die Steinigung. Es hatte keiner den ersten Stein gegen sie aufgehoben; ἀφῆκαν αὐτὴν ἄνετον, sagt Euthymius, ἐπεὶ δὲ ἄνετον, πάντως καὶ ἀκατάκριτον.

V. 11. Der Ausgang der Erzählung hat nichts Auffallendes, wenn man bedenkt, daß Jesus das οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω, (wofür einige Auctoritäten fast Johanneischer κρίνω, andere wohl weniger richtig κρινῶ haben,) zu der hinlänglich beschämten, vielleicht reuigen Sünderinn nicht als bürgerlicher Richter, sondern in demselben Sinne sagte, in welchem er einst zu dem Gichtbrüchigen sprach: θάρσει τέκνον· ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι! Matth. 9, 2. Ueber das μηκέτι ἁμάρτανε (ἀπὸ τοῦ νῦν, wie Codex D oder τὸ λοιπὸν wie andere Codices haben, ist völlig überflüssig,) bemerkt Ambrosius sehr gut: emendavit ream, non crimen absolvit; und Augustin: ergo et Dominus damnavit, sed peccatum, non hominem.

Gehen wir nun auf die oben bezeichnete zweifache Frage der Kritik zurück, so müssen wir gestehen, daß wir nicht im Stande sind, die Erzählung für einen integrirenden Bestandtheil des Joh. Evangeliums zu halten. Denn außer den in der Auslegung des Einzelnen schon angedeuteten Gründen gegen die Johanneische Authentie kommt noch besonders in Betracht, daß sie, auch wenn sie anschaulicher erzählt wäre, und dem Typus der Johanneischen Erzählungsweise und dem Joh. Sprachgebrauche mehr entspräche, (wohin auch noch die von Wetstein bemerkte, dem Joh. ungewöhnliche Verknüpfungsweise durch δὲ gehört,) sich doch in den Zusammenhang der vorliegenden Stelle nicht bequem einfügen läßt. Johannes erzählt freylich, besonders von Kap. 5. an, gern solche Geschichten, aus welchen der Wachsthum des Kampfes Jesu mit seinen Feinden recht ersichtlich und die furchtbare Kata-

strophe von Kap. 11, 47 ff. erklärlich wird. Aber abgesehen davon, daß die streitige Perikope kein Moment der Art enthält, so wird sie ja auch von Joh. in dieser Hinsicht gar nicht benutzt. Daß dieselbe im vorliegenden Zusammenhange nur als eine störende Zwischengeschichte erscheint, die sich weder an das Vorhergehende leicht und einfach anknüpfen, noch mit dem Folgenden unmittelbar pragmatisch verbinden läßt, und, wenn sie ausgelassen wird, keine merkliche Lücke macht, ist schon von Andern richtig bemerkt worden. Wozu also noch länger zögern, die dem Johanneischen Evangelium offenbar aufgedrungene, fremdartige Erzählung aus dem Context zu verweisen? Freylich gilt hier: turpius ejicitur, quam non admittitur hospes. Die unbefangene Kritik aber darf dieses turpe nicht scheuen, denn noch weniger steht es ihr an, das augenscheinlich Unechte und Fremde als solches nicht anerkennen und aus seinem angemaßten Besitze nicht verweisen zu wollen [1]).

1) Dagegen protestirt ganz entschieden Dr. Schultheß. Indem er mir vorwirft, das Historische und Geistige des Textes nicht durchdrungen zu haben, weiß er die Geschichte so mit dem Vorhergehenden wie mit dem Folgenden in den schönsten Zusammenhang zu bringen.

1. Zusammenhang mit dem Vorhergehenden: Wer, sagt er, den Text unbefangen durchliest, sieht die Pharisäer und Oberpriester, die 7, 32. 45. umsonst erwartet hatten, daß Jesus von ihren Dienern gegriffen ihnen werde vorgeführt werden, für einmahl unverrichteter Sache auseinandergehen. Jesus aber, nicht unkundig der obschwebenden Gefahr, übernachtet nicht in Jerusalem, sondern am Oelberge (wie vermuthlich an den nächstvorigen Tagen, denn er kannte schon, ehe er auf das Laubhüttenfest ging, die mörderischen Absichten der Juden 7, 9.). Allein morgensfrühe war er schon wieder im Tempel, wie alles Volk erst kam. Da bringen die Schriftgelehrten und Pharisäer ein über Ehebruch ertapptes Weib und stellen es in die Mitte mit der verfänglichen Frage. Da dieselben gestern die Erfahrung gemacht hatten, daß Jesus mitten aus dem Haufen in Verhaft zu nehmen nicht anging, wollen sie eine List gebrauchen, und entweder die Menge selbst mit Einem Stoße von der Gunst, in welcher eben jetzt Jesus stand, umschwingen zur Abgunst, oder Jesum, der nach ihrer Meinung aus Vertrauen auf die Gunst der Menge jetzt um so kecker seyn möchte, zu etwas reizen, das

Was nun aber die oben berührte zweyte Frage betrifft, ob nicht die Erzählung, wenn gleich unjohanneisch, dennoch an sich glaubwürdig genug sey, um zu

---

ihm bey dem Röm. Landpfleger zum Staatsverbrechen gemacht werden könnte.

2. Der Zusammenhang mit dem Folgenden ist nach Schultheß dieser: Jesus knüpft 8, 12. an seine milde, liebevolle Entscheidung über die Ehebrecherinn so an, daß er sage, er sey das Licht der Welt, die einzige Bestimmung, der er lebe, sey beleben, erwärmen für das Gute, den einzig rechten Weg des Heiles und Lebens weisen u. s. w., durch seine milde Erscheinung die in der Finsterniß verirrten und zu Fall gekommenen orientiren und aufrichten; —, weßwegen auch jeder ποιῶν τὴν ἀλήθειαν — sich zu ihm wende, und ob er gleich in Betracht seines bisherigen Wandels ein Sünder sey, von ihm freundlich aufgenommen werde, wie die Sonne, denen, welche im Dunkeln der Nacht übel verirrt waren, gleichwohl ihr holdes Antlitz gönne u. s. w. — Man kennt mich daher, sage Jesus, übel, wenn man versucht, mir ein verdammendes Wort abzulocken, der ich ein Licht in die Welt gekommen bin, damit Jeder, der Glauben zu mir faßt, in der Finsterniß nicht bleibe, und wenn auch Jemand die Anweisungen, die er von mir hörte, nicht beobachtet, ich richte ihn nicht u. s. w. — Dieß alles sage Jesus, meint Schultheß, was er ὀρθρίζων V. 2., als ihn die aufgehende Sonne, sein Sinnbild am Oelberge, beglänzte, meditirt hatte, wenn man nicht eher denken wolle, da er ὄρθρου in den Tempel gekommen sey, habe die Sonne erst in dem Momente, in dem Jesus sprach: ich bin das Licht der Welt, ihre ersten Strahlen auf den Hügel Moriah geworfen. —

Dieß ist allerdings ein Zusammenhang, sinnreich genug erdacht. Aber sollte nicht Johannes, der sonst den Fortschritt und Zusammenhang der Machinationen des Synedriums von Kap. 5. an so bestimmt angiebt, nicht auch hier den Uebergang von 7, 52. und den Zusammenhang des neuen Angriffes mit dem Vorhergehenden selbst genauer und deutlicher bezeichnet haben? — Man muß wenigstens gestehen, daß Johannes sonst nichts so verbindungslos gelassen hat. — Wenn ferner die Worte Jesu und die Entgegnung der Pharisäer 8, 12—16. wirklich eine Beziehung auf die Geschichte von der Ehebrecherin haben, warum wird diese Beziehung nicht angedeutet, zumahl da nach V. 13. die versuchenden Pharisäer sich wieder eingefunden zu haben scheinen, freylich schneller, als nach dem Zusammenhang der Erzählung 8, 9. zu erwarten und denkbar ist? — Die Beziehung des φῶς τοῦ κόσμου 8, 12. auf das ὄρθρου V. 2., läßt sich denken, aber, obgleich sie ungleich sentimentaler ist, nothwendig ist sie eben so wenig, als die Beziehung auf einen entsprechenden Leseabschnitt des A. Testam. Am wenigsten aber kann ich zugeben, daß 8, 12. eine Anspielung auf die Milde im Urtheile Jesu über die Ehebrecherinn enthält. Endlich aber scheint mir, so

der echten apostolischen Evangelientradition gerechnet zu werden, so hindert uns nichts, diese Frage entschieden zu bejahen. Das Dunkele, Unbestimmte, archäologisch Schwierige ist kein hinreichender Grund, die innere Wahrheit der Geschichte in Zweifel zu ziehen [1]). Sie enthält außerdem so viele, dem Charakter der Handlungsweise Jesu und den damaligen Umständen und Verhältnissen entsprechende und lebendige Züge der Wahrheit, daß sie unmöglich für eine Dichtung späterer Zeit gehalten werden kann. Stände sie, wie schon gesagt, etwa Luk. 21., oder im Matthäus oder Markus an einem schicklichen Platze, es würde der Kritik wohl nie eingefallen seyn, sie mit Zweifeln zu belästigen. Erzählungen, wie diese, eben so schwierige ja zum Theil dunklere enthalten die drey ersten Evangelien in Menge. Eine verständige Kritik aber, welche den Charakter und die Entstehungsweise der drey ersten Evangelien gehörig gefaßt hat, wird nie zugeben, daß einzelne Schwierigkeiten und Dunkelheiten ein Recht verschaffen, die Wahrheit einer evangelischen Erzählung in Zweifel zu ziehen.

8, 12 — 59.

Verschiedene Lehr- und Streitreden.

Johannes theilt hier aus mehreren Reden und Unterredungen Jesu im Tempel theils auszugsweise, theils aus-

---

lange die diplomatische Kritik so unüberwindliche Zweifelsgründe darbietet, jeder Versuch, einen historischen Zusammenhang zu construiren, wie sinnreich und künstlich er auch seyn mag, vergebliche Mühe zu seyn. —

1) Nach Dr. Paulus soll sie „erst zu einer Zeit, da man unter den nachapostolischen Christen aus Mißverständniß des Paul. Urchristenthumes meinte, bereits Jesus müsse dem Mosaischen Nationalgesetze widersprochen haben, — erst in Zeiten, da die Meinungen allmählich aufkamen, welche nachher Marcion vornehmlich behauptete, — der Himmel weiß, aus welchem Stoffe entstanden und glaublich befunden seyn." — Allein würde nicht in diesem Falle die Antithese gegen das Mos. Gesetz bestimmter hervorgehoben und ausgedrückt worden seyn? —

führlicher dasjenige mit, was darin sowohl für die tiefere Erkenntniß der Person und Würde Christi und die Anregung und Belebung des Glaubens an ihn, als auch für die Entwicklung des Kampfes mit der Jüdischen Welt das Wichtigste und Erfolgreichste war. Die Spitze für beydes ist V. 56—59.

V. 12. Ist die Perikope 7, 53. — 8, 11. ech t, so scheint es, als knüpfe Jesus V. 12. den V. 2. und 3. unterbrochenen Lehrvortrag wieder an, (πάλιν οὖν wäre dann etwa so zu fassen: nachdem diese Unterbrechung vorüber war, wendete sich Jesus wiederum an das Volk,) und als sey wenigstens das Gespräch V. 12—20. an einem Tage und zur selbigen Zeit mit der Geschichte von der Ehebrecherinn vorgefallen, wofür in diesem Fall auch das εἶπον οὖν αὐτῷ οἱ Φαρισαῖοι sprechen würde. Ist aber die Perikope un ech t, so entsteht die Frage, ob und wie dieser Abschnitt mit 7, 52. chronologisch zu verbinden sey? Da Johannes, wie er doch sonst pflegt, keine Zeitverschiedenheit bemerkt, so hat auch wahrscheinlich keine Statt gefunden. Es scheint also angenommen werden zu müssen, daß V. 12 ff. noch am letzten großen Festtage vorfiel. Dieß wäre unzweifelhaft, wenn der Ausspruch V. 12. eine bestimmte Anspielung auf einen gottesdienstlichen Gebrauch an jenem Tage enthielte. Allein dieß kann nicht bewiesen werden. Schließt sich aber V. 12. an 7, 52. wirklich der Zeit nach unmittelbar an, so ist das Natürlichste, sich den Zusammenhang etwa so zu denken: Jesus war 7, 40—44. theils durch das Gerede und den Streit des Volkes, theils durch den Versuch Einiger, ihn zu greifen, in seiner Lehrthätigkeit unterbrochen worden. — Er blieb aber im Tempel. — Kap. 7, 45—52. ist, wenn man will, eine Art von Episode, die aber mit Kap. 8, 12. 21. in pragmatischer Verbindung steht. Da nemlich das Synedrium vergebens seine Knechte aussendet, ja diese sogar zurückkehren mit dem günstigsten Ein-

druck von der Rede Jesu, da das Synedrium vergebens tobt, ja im Synedrium selbst sich eine Stimme der Gerechtigkeit für ihn erhebt, — so kann er nach einiger Zeit (einigen Stunden) ungehindert wieder (πάλιν) anfangen, zu der versammelten Menge zu reden [1]).

Allein es läßt sich auch eine andere Ansicht geltend machen. Wenn man annimmt, daß Joh. sowohl hier V. 12. und 21., als auch 7, 37 ff. nur die Hauptmomente aus den Reden Jesu meist ganz kurz mittheilt, scheint da nicht für so viel Reden und Gegenreden. Ein Tag, zumal ein Festtag, zu kurz? Auch ist der Inhalt der hier mitgetheilten Reden offenbar zu verschieden, als daß sie alle an einem Tage gehalten seyn könnten. Dazu kommt, daß sich von V. 12. an nirgends eine sichere Beziehung auf das Fest findet. Der ὄχλος tritt seit 7, 40. sehr zurück. Dagegen treten die Ἰουδαῖοι wieder überwiegend hervor. Sollte dieß nicht darauf hindeuten, daß das Fest vorüber war? Endlich ist nicht zu übersehen, daß die Oertlichkeit der Scenen als verschieden angedeutet wird V. 20., auch die Umgebungen und Gegner jedesmal andere gewesen zu seyn scheinen. 7, 40. hat es Jesus mit dem ὄχλος, 8, 13. mit den Pharisäern, V. 22. mit den Juden, V. 30 ff. theils mit gläubigen, theils mit feindlichen Juden zu thun. Dieß läßt, dünkt mich, auch eine Zeit- und Tagsverschiedenheit vermuthen. Man kann sich denken, daß Jesus nach dem Laubhüttenfeste noch einige Zeit in Jerusalem bleiben wollte. Die getheilte Stimmung auch unter dem Volke von Jerusalem, die Uneinigkeit und Verschiedenheit des Synedriums schienen ihm für seine Lehrthätigkeit in der heiligen Stadt einigen Schutz zu gewähren. In Jerusalem den Kreis seiner Anhänger zu erweitern und sich durch wiederholte Erklärungen und Vertheidigungen wenigstens vor dem

1) Vergl. Meyer zu d. St.

Volke gegen den immer heftiger werdenden Haß und die immer deutlicher hervortretenden Machinationen des Synedriums und der Priesterherrschaft zu rechtfertigen, daran schien ihm jetzt um so mehr gelegen, je mehr er den immer schneller sich entwickelnden Ausgang seines Lebens mit Gewißheit voraussah. So lehrt er also zu einer gelegenen Zeit, aber an einem andern Tage, als 7, 37., im Tempel und knüpft mit einem frappanten Ausspruch, wie er pflegte, an. —

Es fehlt nach meiner Ansicht an sichern Datis, um über den pragmatischen und chronologischen Zusammenhang von 8, 12. mit 7, 52. etwas mit Bestimmtheit festzusetzen. Der Ausruf 8, 12. spiele, sagt man, entweder auf die zwey hohen güldenen Leuchter, welche an der Skenopägie an beiden Seiten des Brandopferaltars im Vorhofe der Weiber, (wo auch das γαζοφυλάκιον war,) brannten, oder vielleicht gar auf das Auslöschen derselben am Abende des letzten Festtages an. Gewiß ist zunächst nur dieß, daß am ersten Abende des Festes jene Leuchter aufgestellt wurden und brannten [1]). Der Glanz dieser Erleuchtung war so groß, daß ganz Jerusalem, wie es heißt [2]), davon erleuchtet wurde. Es begann damit die nächtliche Freude, die bis an den hellen Tag dauerte [3]). Die Anspielung also auf den alles bestrahlenden hellen Glanz wäre sehr schicklich, wenn entschieden wäre, daß jene Illumination, wie am ersten, so auch am letzten Tage des Festes Statt fand. Nach Maimonides geschah sie während des Festes täglich [4]). Nur ist zu bedenken, daß mit dem Anzünden der großen Leuchter ein solcher Jubel entstand, daß auch fromme Männer an dem darauf

1) Codex Succa Cap. 5. §. 2. Hier ist zunächst nur von der Erleuchtung am Ende des ersten Tages die Rede.

2) Codex Succa Cap. 5. §. 3.

3) Ebendaselbst §. 4.

4) S. Dachs Notae zu Cod. Succa p. 431.

entstandenen Fackeltanz Theil nahmen, und Gesang und Instrumentalmusik den Tempel erfüllte [1]). Konnte Jesus erwarten in diesem Tumult gehört zu werden? Die Scene 8, 12 ff. macht den Eindruck einer gewissen Ruhe und Stille. Auch ist die Frage, ob damahls nicht schon das Fest vorüber war. Auf keinen Fall aber scheint mir schicklich zu denken, daß Jesus auf das Auslöschen der Leuchter angespielt habe. — Aber, sagt man, ohne alle äussere Veranlassung lasse sich der Ausruf Jesu eben so wenig denken, als der ähnliche Kap. 7, 37. Irgend eine Anspielung auf etwas im Tempel von Allen Gesehenes oder Gehörtes sey im höchsten Grade wahrscheinlich. Da das φῶς τοῦ κόσμου [2]) dem φῶς ἐθνῶν Jesaias 42, 6. (vergleiche 49, 6. 9, 1. 2.) so sehr entspricht, daß die den Juden damahls übliche Bezeichnung des Messias, als eines Lichtes der Völker oder der Welt, aus jener und ähnlichen Stellen des Jesaias entstanden zu seyn scheint, so finden es Einige wahrscheinlich, daß der Ausruf Jesu durch die Vorlesung jenes von dem Messianischen Erleuchtungsamte ganz besonders handelnden 42sten Hauptstückes im Jesaias veranlaßt wurde. — Eine schicklichere Veranlassung und Anspielung läßt sich freylich kaum denken. Daß der Messias auch für die Heiden das große Licht des Lebens seyn, und alle Menschen und Völker, τὸν κόσμον, wenn sie sich zu ihm bekennen, ihm folgen würden, von der Finsterniß des Irrthums, der Sünde und des Todes befreyen und ihnen so Licht und ewiges Leben, φῶς τῆς ζωῆς, (φῶς εἰς ζωὴν,) geben werde, war den Weissagungen gemäß die bald mehr bald weniger geistig gefaßte Hoffnung aller Frommen des Volkes. Man vergl. Luk. 2, 32. besonders aber Joh. 1, 4. 9. [3]),

1) Codex Succa 5, 4.
2) Wohl zu unterscheiden von dem φῶς τοῦ κόσμου τούτου, der Sonne, Kap. 11, 9.
3) Im Testament des Levi heißt es (Test. XII. Patr. ed. Fabricius Cod. Pseudep. Tom. I. p. 578) vom Messias: τὸ φῶς

wodurch unsere Stelle erst ihr volles Licht gewinnt. Allein, so geneigt ich dieser Ansicht bin, so macht mich doch Folgendes bedenklich: Es ist ausgemacht, daß im Tempel gelehrt wurde, aber der eigentliche Ort für die Vorlesungen und Auslegungen des Gesetzes und der Propheten war damahls die Synagoge [1]). Nun macht zwar Vitringa wahrscheinlich, daß neben den vielen Synagogen in der Stadt auch der Tempel eine Synagoge hatte, aber sie war nach Jarchi prōxima atrio in monte Domus [2]). Es kommt zwar vor, daß z. B. am großen Versöhnungstage der Hohepriester nach vollbrachtem Opfer in den Vorhof der Weiber ging ad legendum in lege. Ferner wird erzählt, daß am ersten Laubhüttentage der König im Vorhofe der Weiber das Gesetz vorgelesen und den Segen gesprochen habe [3]). Aber war dieß auch sonst regelmäßig? Geschah auch die Vorlesung der Propheten im Tempel? Diese Bedenklichkeiten hat Vitringa nicht gehoben. Und so scheint mir, so lange nicht das Gegentheil bestimmt erwiesen ist, angenommen werden zu müssen, daß im Tempel keine regelmäßige Vorlesung des Gesetzes und der Propheten Statt fand. Es kann also auch Jesus 8, 12. nicht auf eine eben geschehene Vorlesung von Jes. 42. angespielt haben.

Ich bin daher der Meinung, daß Jesus zwar auf bekannte Messian. Stellen, wie Es. 42, 6. Maleachi 4, 2., anspielte, aber ohne besondere äußere Veranlassung. Wenigstens läßt sich eine solche hier nicht bestimmt nachweisen.

τοῦ κόσμου τὸ δοθὲν ἐν ὑμῖν εἰς φωτισμὸν πάντος ἀνθρώπου. Fast scheint es, als hätte der Verfasser das Johanneische Evangelium, namentlich 1, 9. und 8, 12. vor sich gehabt.

1) S. Zunz die gottesdienstl. Vorträge der Juden, historisch entwickelt S. 339.

2) S. Vitringa de Synag. Vet. p. 29. und p. 39.

3) Vitringa a. a. O. S. 37 ff.

Der Ausspruch Jesu V. 12. enthält zugleich eine Aufforderung, sich zu ihm zu wenden, um aus der Finsterniß des geistigen Todes zum Lichte des Lebens zu gelangen. —

V. 13. Um den Eindruck, den jene entschiedene, vielleicht auch ausführlichere Erklärung auf das Volk machte, schnell wieder auszulöschen, machen die Pharisäer Jesu den Einwurf, daß sein eigenes Zeugniß über seine Würde nach der bekannten Rechtsregel als ungültig, als unwahr verworfen werden müsse.

V. 14. Jesus behandelt hier den Einwurf anders, als Kap. 5, 31. Der Fall ist aber auch ein anderer. Dort war der Einwurf vielleicht gar nicht ausdrücklich gemacht worden; auch kam er mitten in einer Disputation vor, deren Ausgangspunct und Richtung ganz anderer Art waren. Hier kam es darauf an, in Gegenwart des zum Theil über ihn noch unentschiedenen Volkes das Sophisma der Pharisäer, so schnell als möglich, in seiner Nichtigkeit darzustellen. Erst nachdem Jesus dieß gethan, erlaubt er sich eine ähnliche *συγκατάβασις*, wie Kap. 5., aber in einer andern Verknüpfung. Thatsachen des innersten Bewußtseyns von Gott und göttlichen Dingen müssen anders beurtheilt werden, als nach den Regeln der äußeren, gemeinen Erfahrung. Wie Gott sich selber nur bezeugen und offenbaren kann, (*ὁ δὲ θεὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ἀξιόπιστος μάρτυς* sagt Chrysostomus,) so auch ist das göttliche Leben und Licht in der Welt immer nur sein eigener Zeuge [1]). Daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes, das Licht der Welt ist, konnte zunächst nur er selber wissen und aus seinem eigenen Gottesbewußtseyn bezeugen und offenbaren. Alle Gewißheit von Christi innerem Wesen, seinem Ursprunge und Zwecke, beruhet zuletzt auf seinem eigenen Zeugnisse. Dieß wird durch sein

1) Lumen, sagt Augustin, et alia demonstrat et seipsum. Testimonium sibi perhibet lux, aperit sanos oculos et sibi ipsa testis est.

Werk und seine Lehre bestätigt, entwickelt, aber nicht ersetzt. Andere konnten und können auch jetzt noch diesem Zeugnisse Christi nur glauben, wenn und sofern sie aus Gott und in dem Gottesbewußtseyn Christi gleichsam mit eingetaucht sind. Nur der Gläubige kann mitwissen, woher Christus gekommen, und wohin er zurückgekehrt sey. Sehr treffend also antwortet Jesus: Wenn ich auch (κἂν ἐγὼ) von mir selber zeuge, so ist mein Zeugniß dennoch wahr; denn ich weiß von wannen ich gekommen bin und wohin ich gehen werde (nämlich von Gott zu Gott). Nur der Wissende und Kundige kann ein gültiges Zeugniß ablegen. Oder meint Ihr etwa ein gültigeres Zeugniß über mich ausstellen zu können, Ihr, die Ihr nicht wisset, weder von wannen ich komme, noch wohin ich gehe, mich also auf keine Weise kennet, so wenig als meinen Vater, der mich gesandt hat (V. 19.)? — Die letzteren Worte, V. 14. ὑμεῖς bis ὑπάγω, so sehr sie auch im Zusammenhange nothwendig sind, fehlen dennoch in einigen Auctoritäten, auch bey Origenes zwey Mal; welche unachtsame Auslassung sich aber aus dem ὁμοιοτέλευτον hinlänglich erklären läßt. Wenn einige nicht unbedeutende Handschriften statt καὶ ποῦ am Ende des Verses ἢ ποῦ lesen, so verdient diese schwierigere Lesart den Vorzug. Ἤ steht aber nicht für καὶ. Es disjungirt. Nachdrucksvoll sagt Jesus den Pharisäern, daß sie weder wüßten, woher er gekommen sey, noch wohin er gehe; er aber das eine und das andere. Wie πόθεν ἦλθον das historische Factum des Ausgesandtseyns bezeichnet, so ἔρχομαι das Gesandtseyn Gottes, als etwas gegenwärtiges. Πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω wird hier zum ersten Male zu einem Hauptbegriffe verbunden. Sieht man zurück auf 6, 32. 33. 7, 28. 29. 33. 34., und was die Ausdrücke dort einzeln bedeuten, so ist klar, daß die beiden göttlichen Endpuncte seiner Erscheinung verbunden das göttliche Wesen und Amt Christi bezeichnen

ſollen. Wie des Menſchen Urſprung aus Gott, und ſeine Beſtimmung und Rückkehr zu ihm einander entſprechend das himmliſche Weſen der menſchlichen Natur beweiſen und bezeugen, ſo auch bey Chriſto, nur in einem abſolut höchſten Maaße, vergl. 16, 28.

V. 15. 16. Die Phariſäer hatten, indem ſie das Zeugniß Jeſu über ſich ſelbſt geradezu als unwahr verwarfen, das Höchſte nach dem Niedrigſten, das Innerlichſte nach dem Aeußerlichſten gemeſſen; ſie hatten das πνευματικὸν nicht πνευματικῶς, ſondern σαρκικῶς, die Wahrheit nach dem Schein κατ᾽ ὄψιν 7, 24. beurtheilt und gerichtet. So wirft ihnen alſo Jeſus vor: ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, nämlich über mich und göttliche Dinge. Ἐγὼ fügt er hinzu V. 15., οὐ κρίνω οὐδένα. Die Kürze des Ausſpruchs, der etwas undeutliche Gegenſatz V. 16. und der ſcheinbare Widerſpruch gegen 5, 30., ſo wie die ſcheinbare Uebereinſtimmung mit 3, 17. und dem Ausgange der eingeſchobenen Erzählung von der Ehebrecherinn, — das alles macht die Erklärung dieſer Stelle ſchwierig und ſchwankend. Schon im Alterthume wurde ſie ſehr verſchiedentlich ausgelegt. Auguſtin ſagt, man könne bey dem κρίνω entweder ein modo (νῦν), oder aus dem antithetiſchen Satze κατὰ σάρκα ergänzen. Im erſteren Falle wolle Jeſus ſein Gericht über die Menſchen, nicht aufheben, — ſondern nur aufſchieben bis zum Tage des Gerichts [1]). Jene erſtere Auslegungsweiſe gefiel dem Auguſtin am meiſten. Auch Chryſoſtomus und Euthymius ſind ihr zugethan, nur weichen ſie darin von Auguſtin ab, daß ſie den Ausſpruch Chriſti auf einen verſchwiegenen Einwurf der Juden beziehen, den dieſe gleich nach dem Vorwurf: ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε! etwa auf folgende Weiſe gemacht haben möchten: εἰ ἀδίκως κρίνομεν, διατί μὴ ἐγκαλεῖς; διατί

1) Tract. 36.: Non judicium suum negando, sed differendo.

μὴ κολάζεις; διατί μὴ κατακρίνεις; Die Antwort Jesu darauf wäre nach Chrysostomus etwa diese: ὅτι οὐκ ἐπὶ τοῦτο ἦλθον· — καὶ γὰρ εἰ ἔκρινον, δικαίως ἂν ὑμᾶς κατεδίκασα· ἀλλὰ νῦν καιρὸς κρίσεως οὐκ ἔστι. So auch Ammonius, Theophylakt, und Cyrill. Dieser aber, indem er seltsam genug, vielleicht durch den Artikel τὴν σάρκα verleitet, den Vorwurf ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε! darauf bezieht, daß die Juden sich an der äußeren menschlichen Erscheinung Christi stießen und das Geheimniß der Menschwerdung nicht verstanden, faßt den Gegensatz nun so: Ich werde Euch einst nicht verurtheilen, weil Ihr Menschen seyd, (κατὰ τὴν σάρκα), οὐκ ἐπιτιμῶ τῇ φύσει, ich achte die menschliche Natur höher. — Calvin verlies zuerst ganz den Weg der Alten, und faßte die Stelle so, daß er meinte, Jesus stelle hier seine weise Enthaltsamkeit vom Richten über seine Gegner, und wie er jetzt einzig und allein auf das Lehren bedacht sey, gegenüber der licentia praepostere (κατὰ τὴν σάρκα) judicandi der Pharisäer. Zu dieser gefälligen und geistreichen Auslegung bekannte sich auch Beza. Die meisten neueren Exegeten blieben bey der Auslegung des Chrysostomus stehen, nur daß einige den Ausspruch Jesu mit der Perikope von der Ehebrecherinn in genauere Beziehung brachten, daraus den Einwurf der Juden constituirten und das κρίνειν bestimmter für κατακρίνειν nahmen [1]). In der neuesten Zeit ward es gewöhnlich, mit Cyrill, aber freylich in einem ganz andern Sinne, den Ausspruch Christi ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα durch Wiederaufnahme des κατὰ τὴν σάρκα als ein Nichtrichten nach dem äußeren Scheine näher zu bestimmen. Storr zog es vor, aus V. 16. μόνος zu ergänzen. Andere, wie Flatt und Meyer, meinten, man müsse dabey stehen bleiben,

1) Semler, indem er auch κρίνειν für κατακρίνειν nahm, bezog es auf die Nichtverdammung der Heiden.

daß Jesus zunächst alles Richten über Andere absolut verneine.

Zur Beurtheilung der verschiedenen Auslegungen und zur Auffindung der richtigen Folgendes:

1. Es ist kein hinreichender Grund vorhanden, κρίνειν in dem Ausspruche Jesu von sich selbst zunächst in einem andern Sinne zu nehmen, als in dem Vorwurfe gegen die Juden: ὑμεῖς — κρίνετε! Der nächste Zusammenhang, so wie der regelmäßige Sprachgebrauch erlauben es nicht, κρίνειν entweder mit μαρτυρεῖν, oder mit κατακρίνειν gleichbedeutend zu machen. Alle Auslegungen also, welche auf irgend einer Begriffsvertauschung der Art beruhen, sind falsch.

2. Allerdings verneint Jesus von sich den Worten nach zunächst alles Richten über Andere absolut. Aber unmöglich können wir dabey stehen bleiben. Denn nicht nur legt er sich 5, 22 ff. das göttliche Gericht über die Menschen auch in der Gegenwart ausdrücklich bey, sondern er richtet auch sonst über die Menschen, ihren Unglauben, ihren bösen Willen, mit großer Entschiedenheit [1]). Ja eben in dem Augenblicke, wo er sagt, er richte Niemanden, richtet er über die Pharisäer und wirft ihnen ihr grund- und wahrheitloses Richten vor. Sollen wir ihn nicht in Widerspruch mit sich selbst denken, so müssen wir annehmen, daß er nur in einem gewissen Sinne nicht richten wollte über Andere, in einem andern Sinne aber gar sehr. V. 16. setzt dieß außer allem

1) Wunderlich genug meinen Einige, an Christo einen überaus liebevollen und milden Herrn zu bekommen, wenn sie aus unsrer Stelle herausbringen, er wolle über Niemandes Sünde und Schuld urtheilen. Aber wo bleibt dann die Gerechtigkeit und Heiligkeit in der Liebe des Erlösers, wo die Offenheit, die auch dazu gehört? Das Stärkste in dieser Art hat Eckermann gesagt, der die urtheilslose und unkritische Liebe Christi so weit treibt, daß er ihn hier sagen läßt: Auch wenn Ihr mich vorurtheilsvoll als einen Betrüger verurtheilt, ich verurtheile deßhalb Niemanden. Auch wer mich nicht anerkennt, kann doch sonst ein guter und wackerer Mann seyn!

Zweifel. Denn wenn er hier sagt: So ich aber richte, ist mein Gericht echt, ein wahres Gericht, wie kann er dann absolut von sich sagen, er richte durchaus Niemanden? — Diejenigen Ausleger also, welche behaupten, der Gegensatz, in welchem Jesus sage, er richte Niemanden, sey nur ein relativer, haben nach meiner Ansicht vollkommen recht [1]).

3. Es kommt nur darauf an, die Relativität, in der Christus sagt, er richte über Niemanden, aus dem Zusammenhange richtig zu bestimmen. Man könnte, indem man den Nachdruck auf das Präsens κρίνω legt, und sich erinnert, daß Jesus auch sonst wohl auf sein zukünftiges Gericht über die Welt verweist, sagen, er wolle nur jetzt und zwar nur in dem vorliegenden Falle nicht richten, künftig aber desto entschiedener und wahrer. Allein dann müßte das an sich zweydeutige Präsens durch ein νῦν näher bestimmt, oder V. 16. wenigstens das Futurum gesetzt seyn. Richtig scheint mir allein Folgendes zu seyn. Der Satz ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα liegt zwischen zwey sehr bestimmten Gegensätzen, dem κρίνειν κατὰ σάρκα der Gegner und dem κρίνειν Christi in Gemeinschaft mit seinem Vater V. 16. Was dieß letztere heiße, lehrt 5, 30. Jesus richtet in Gemeinschaft mit seinem Vater, als dem Allweisen und Gerechten, d. h. nicht κατὰ τὴν σάρκα, nicht nach menschlicher Willkühr und äusserem Scheine, aus unreinen Motiven, voll Dünkel und Hochmuth, — sondern κατὰ τὸ πνεῦμα, mit göttlichem Sinne und Geiste, nach göttlichem Willen und Recht. So ist seine κρίσις immer gerecht und wahr, ist

1) Meyer selbst, der sonst am entschiedensten alle Relativität des Gegensatzes leugnet, muß dieß am Ende zugeben. Denn er kann sich, um einen wahren Sinn in die Stelle zu bringen, nicht anders helfen, als dadurch, daß er sagt, Jesus meine, sein Grundsatz sey, alles Aburtheilen über Andere zurückzuhalten. Ist dieß aber nicht ganz etwas anderes, als eine absolute Verneinung des Richtens über Andere?

die echte κρίσις. Wenn er nun in diesem Sinne seine κρίσις übt, so oft sie nöthig ist, sein Messianisches Amt es fordert, so ist klar, in welchem Sinne er sie nie übt. Er richtet über Niemanden κατὰ σάρκα. In diesem Sinne verbietet er es auch den Bürgern seines göttlichen Reiches Matth. 7, 1. vergl. Röm. 14, 4. 10. Diese Bestimmung des ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα liegt wesentlich im Zusammenhange der Stelle. Er negirt zuerst das Pharisäische Richten κατὰ τὴν σάρκα, und bestimmt dann V. 16. sein Richten als das echte, als das Richten mit Gott, seinem Vater. Es ist nicht nothwendig, bey ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα, κατὰ τὴν σάρκα bestimmt zu ergänzen. Es genügt, in Verbindung mit V. 16. den Satz so zu fassen: Ich richte Niemanden (so, wie Menschen über einander zu richten pflegen,) vergl. Matth. 7, 1., wo es gerade eben so steht. Wenn ich aber richte, so richte ich mit Gott, meinem Vater, es ist sein Gericht, was ich übe.

V. 17. 18. Die Argumentation V. 14—16. mochte nicht Allen einleuchten. Jesus läßt sich also jetzt herab, seinen Gegnern κατ' ἄνθρωπον zu zeigen, wie er selbst nach der äußern Rechtsregel vor Gericht gegen sie Recht behalte mit seinem Zeugnisse. Nicht wörtlich, aber dem Sinne nach steht die angeführte Stelle Deuter. 17, 6. 19, 15. vergl. Matth. 18, 16. Nur der dazwischen liegende leicht zu ergänzende Schluß a minori ad majus kann die Anwendung jener Gesetzesregel auf den vorliegenden Fall rechtfertigen und ihr beweisende Kraft geben. Auch muß man festhalten, daß hier eine συγκατάβασις Statt findet, und Jesus nur der von den Pharisäern gebrauchten Rechtsregel eine andere entgegenstellt. Das ἐγὼ V. 18. kann nicht so verstanden werden: „Ich als menschlicher Kenner meiner selbst, oder ich als ehrlicher Mann u. s. w." Denn als solcher kann Jesus darüber, daß er das Licht der Welt ist, kein sicheres Selbstzeugniß geben.

Vielmehr muß ἐγὼ mit dem folgenden πατὴρ zusammengehalten und auf den υἱὸς τοῦ θεοῦ bezogen werden, also auf das göttliche Ich und Selbstbewußtseyn des Erlösers. Es setzt dieß die Gültigkeit des Selbstzeugnisses Jesu wieder voraus. — Es liegt hierin ein ὀξύμωρον, welches, wenn es aufgelöst und verstanden wird, eben darauf hinführt, daß auf höherem Gebiete des Glaubens die Regeln des äußeren Lebens keine Anwendung leiden. Wie der Vater dem Sohne Zeugniß gebe, lehrt 5, 32. 36 ff.

V. 19. Wo ist Dein Vater? fragen die Fleischlichgesinnten. Sie wollen ihn zur Stelle haben und als Zeugen verhören. Cyrill und Ammonius argwöhnen in dieser Frage einen gottlosen Sarkasmus, ohne allen Grund. Andere aber finden darin eine malitiöse Dissimulation; Chrysostomus sagt: ἐπειδὴ εἰδότες ὡς οὐκ εἰδότες ἔλεγον καὶ ὡς πειράζοντες αὐτὸν, οὐδὲ ἀποκρίσεως αὐτοὺς ἀξιοῖ. Eben so Euthymius und Theophylakt. Vielleicht aber sagt richtiger Augustin: Patrem Christi carnaliter acceperunt, quia verba Christi secundum carnem judicaverant. Philippus sagte auch 14, 8. δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα! Nur hat die Frage der Juden einen Zug von bösem Scherz, den man etwa so fassen könnte: Wo ist der Vater, den du meinst? Ist es Gott, wie sollen wir ihn verhören? Wir kennen auch Gott nicht als Deinen Vater (vorzugsweise). Die Antwort Jesu auf die halb kindische, halb boshafte Frage ist abweisend und belehrend zugleich. Freylich, sagt Jesus, kennt Ihr weder mich noch meinen Vater. Kenntet Ihr mich, so würdet Ihr auch meinen Vater kennen, und nicht fragen: Wo ist Dein Vater? — Es liegt hierin der oft bey Johannes ausgesprochene Gedanke, daß die wahre Erkenntniß Gottes als des in Christo geoffenbarten Vaters wesentlich durch den Glauben an den Sohn vermittelt ist, s. 14, 1. 9. 10. 1 Joh. 2, 23. — Die Unterredung bricht ab, irgendwie äußerlich gestört (aber nicht gerade durch einen

Angriff, denn ein solcher fand nach V. 20. nicht Statt), oder weil Jesus keinen weiteren Eingang zu finden hoffte.

V. 20. Johannes giebt den Ort der Unterredung genauer an. Es ist dieß vielleicht bloß eine zufällige genauere Erinnerung. Euthymius aber sagt: *ἐπεσημήναντο γὰρ τὸν τόπον, δεικνύων τὴν παῤῥησίαν τοῦ διδασκάλου.* Aber um dieß anzudeuten hätte hingereicht zu sagen, er habe im Tempel gelehrt. Die prägnante Beziehung der Oertlichkeit ist, wenn Joh. eine solche beabsichtigte, nicht deutlich ausgedrückt. — *Ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ* kann heißen an dem *γαζοφυλ.*, aber auch in demselben [1]), wenn *γαζοφ.* eine ganze Raumabtheilung im Vorhofe war. Mark. 12, 41. vergl. Luk. 21, 1. sitzt Jesus dem *γαζοφ.* gegenüber. Darnach scheint es nur ein bestimmter Ort im Vorhofe der Weiber gewesen zu seyn. Was und wo war das *γαζοφυλάκιον?*

Sind darunter die Schatzkammern zu verstehen, so gab es solche nach Hirt [2]) im Salomonischen Tempel im eigentlichen Tempelhause, in der nächsten äußeren Umgebung des Allerheiligsten und Heiligen. Es waren Zellen (Seitenzimmer) zur Aufbewahrung der heiligen Geräthe, Gewänder und der rohen Massen von Silber und Gold [3]). Diese Oertlichkeit kann hier nicht gemeint seyn; da war kein Ort für das Lehren.

Im zweyten Tempel war nach Nehem. 13, 7. vergl. 10, 37—40. das *γαζοφυλάκιον*, (auch *τὰ γαζοφυλάκια*) in dem Vorhofe des Tempels *ἐν αὐλῇ οἴκου τοῦ θεοῦ*, und zwar eben daselbst, wo nach 10, 40. die heiligen Geräthe und die Priester, Thorwärter und Sänger

1) S. Winers Grammatik S. 330.

2) Der Tempel Salomonis S. 24—26. 33.

3) Hirt sagt, es sey kein Zweifel, daß jene Seitenzimmer Schatzkammern gewesen seyen, aber in den Stellen, worauf er sich beruft, 1 KK. 7, 51. 2 Chron. 5, 10., ist dieß keineswegs mit Bestimmtheit gesagt.

waren. Hier sind gemeint die Zellen לִשְׁכוֹת in dem Vorhofe des Volkes, welche theils zu Vorraths- und Schatzkammern für die Naturalabgaben an den Tempel, theils zu Wohnungen für die Tempeldiener und Thorwächter dienten. Zellen der letzteren Art gab es auch in dem sogenannten Zwinger. Diese werden aber nie γαζοφυλάκια genannt.

Nach Josephus [1]) waren in dem Herodianischen Tempel die γαζοφυλάκια wenigstens zum Theil auch in dem Vorhofe der Weiber, einer Abtheilung des Vorhofs der Israeliten. Vor diesen Schatzkammern erhoben sich Säulengänge, welche inwärts der Mauer, wie Hirt [2]) meint, sich um den ganzen Vorhof der Israeliten herumzogen und nur durch die Thore des Vorhofes an der Nord-, Süd- und Ostseite desselben unterbrochen waren. — Aber Josephus spricht eben nur von γαζοφυλακίοις in der Mehrzahl. Ist unser γαζοφυλάκιον collectivisch zu nehmen? Mehrere Archäologen unterscheiden von den Schatzkammern den sogenannten Schatzkasten; der nach Talmudischen Nachrichten [3]) aus 13 trompetenförmigen Kasten שׁוֹפָרוֹת bestand, von welchen jeder mit einer besondern Inschrift versehen war, wodurch ihre verschiedenen Bestimmungen angedeutet wurden. In diese Kasten wurden die verschiedenen Geldbeyträge und Geldabgaben für den Tempel gelegt. Als Ort dieser Kasten wird in jenen talmud. Nachrichten nur das Heiligthum überhaupt bezeichnet. Aber es leidet keinen Zweifel, daß einer der Vorhöfe

1) De bello Judaico 5, 5. 2. Die betreffende Stelle lautet so: αἱ στοαὶ δὲ μεταξὺ τῶν πυλῶν ἀπὸ τοῦ τείχους ἔνδον ἱστραμμέναι πρὸ τῶν γαζοφυλακίων σφοδρὰ μὲν καλοῖς καὶ μεγάλοις ἀνείχοντο κίοσιν.

2) Ueber die Baue Herodes des Großen überhaupt und über seinen Tempelbau in Jerusalem insbesondere in den Denkschriften der Berliner Akademie, histor.-philol. Classe 1816—1817. S. 13.

3) Tract. Schekalim Cap. 6. §. 5. ed. Wulfer. Vergl. Otho Lexicon rabbinico-philol. p. XXXIX und p. 259 sq.

gemeint ist. Wie nun, standen diese Kasten (unter dem besonderen Namen des γαζοφυλάκιον) mit den Schatzkammern in genauer Verbindung? Nach Mark. 12, 42. muß das γαζοφυλ., worein die milden Gaben für den Tempel geworfen wurden, im Vorhofe der Weiber gestanden haben. Waren sie hier mit den Schatzkammern des Josephus de bello Jud. 5, 5. 2. verbunden, so ist erlaubt anzunehmen, daß Jesus sich in den Säulengängen vor den Schatzkammern und insbesondere dem Schatzkasten im Vorhofe der Weiber befand.

Die Pharisäer und das Synedrium wagten aus Furcht vor der Menge günstiger Hörer nicht, ohne allen Schein des Rechts den bewunderten Lehrer anzutasten. Johannes sagt nur, wie 7, 30., seine Stunde war noch nicht gekommen.

Ob das Folgende V. 21 ff. an demselbigen Tage und Orte vorgefallen sey, an welchem V. 12 ff.; — diese Frage wird von Origenes [1]) und den meisten neueren Auslegern bejahet, von Chemnitz aber und Kuinöl und einigen anderen verneint. Das ἐγὼ ὑπάγω scheint freylich auf V. 14. und auf die bösliche Absicht der Pharisäer, die V. 20. kund wird, bezogen werden zu müssen; auch scheint V. 26. auf V. 15. zurückzusehen, und sich so das ganze Gespräch V. 21 ff. an das vorhergehende unmittelbar anzuknüpfen. Durch οὖν würde dann etwa folgender Uebergang angedeutet: Da Niemand ihn jetzt hinderte, so fuhr er nach einiger Unterbrechung wieder so fort: ἐγὼ ὑπάγω u. s. w. Vielleicht, daß zwar die Pharisäer sich entfernt hatten, aber eine Menge von ungläubigen und unentschiedenen Juden geblieben war. In dem αὐτοῖς liegt, daß Jesus im Folgenden wesentlich dasselbe Auditorium hatte. Dieß ist mir wahrscheinlicher, als die

1) Tom. 19. §. 3. Καὶ ταῦτα V. 21. ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ ἐν τῷ ἱερῷ προστιθεὶς τοῖς προτέροις, οὐ μόνον ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἕτερα πλείονα ἕως τοῦ· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ u. s. w.

Meinung, daß Jesus etwa an dem folgenden Tage sich wieder im Tempel einfand, und in Beziehung auf einen neuen Versuch seiner Feinde, ihn zu fangen, unter andern auch die Worte V. 21. sprach, welche Johannes wegen des Folgenden besonders hervorhebt. In diesem Falle hätte Johannes nach seiner Art die Verschiedenheit der Zeit und des Ortes bestimmt angegeben.

Vergleicht man V. 21. mit 7, 33. 34. genauer, so sieht man, daß der Gedanke zwar im Wesentlichen derselbe, hier aber nicht nur anders, sondern auch deutlicher und stärker ausgedrückt ist. Statt καὶ οὐχ εὑρήσετε 7, 34. steht hier καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε, der Grund von jenem. Was versteht Jesus hier unter der ἁμαρτία der Juden? Die meisten älteren und neueren Ausleger antworten, die Sünde des Unglaubens, die Wurzel aller anderen Sünden; V. 24., sagen sie, zwinge zu dieser Auslegung. Aber abgesehen davon, daß in diesem Falle der Plural ἁμαρτίαι V. 24. nicht mit dem Singular völlig identisch gebraucht seyn würde, so wird ja auch V. 24. der Glaube nur als die nothwendige Bedingung des nicht in Sünden Sterbens, also als dasjenige dargestellt, wodurch die Sünden hinweggenommen werden. Wer den Zusammenhang der Gedanken V. 21. und 24. recht festhält, kann unter der ἁμαρτία V. 21. nichts anderes verstehen, als die Sünde überhaupt. So als Gattungsbegriff steht es bey Johannes öfter z. B. V. 34. 1 Joh. 3, 8. Ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ, sagen die meisten älteren und neueren Ausleger, stehe hier, wie das Hebr. ב häufig, für διὰ τὴν ἁμαρτίαν (propter). In der Zerstörung Jerusalems und dem furchtbaren Untergange des Jüdischen Volkes, sagt man, sey das Wort in diesem Sinne nur zu bald in Erfüllung gegangen, und sehr wahrscheinlich habe Jesus dieses Strafgericht Gottes über das ungläubige und widerspenstige Geschlecht seiner Zeit hier im Auge gehabt. Aber so sehr auch Ezech. 3,

19. 18, 17. 26. 33, 18. Matth. 6, 7. u. a. m. der Gebrauch des ἐν als Präposition des Grundes oder der Ursache außer Zweifel seyn mag, hier erlaubt der Zusammenhang von V. 21. und 24. durchaus nicht, es so zu nehmen. Denn nicht das Sterben wegen der Sünde, sondern vielmehr das Sterben in Sünden, d. h. in ungebessertem Zustande, also der Tod der Verdammniß ist es, was die ungläubigen Juden von dem bey Gott seligen Erlöser in jenem Leben auf immer scheidet, und wovor sie sich nach V. 21. allein durch den in zweifacher Hinsicht entsündigenden Glauben bewahren können. Das ἐν bezeichnet, wie oft, einen Zustand, worin etwas ist oder geschieht. Vergl. 1 Joh. 4, 2. Luk. 1, 17. 4, 34. Offenb. 1, 10. besonders aber Joh. 9, 34., wo ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὅλος. Unter den Alten finden wir die richtige Auslegung bey Theophylakt und Euthymius. Jener umschreibt das ἐν ἁμαρτίαις (ᾳ) durch ἁμαρτίας (αν) ἔχοντες, dieser fügt den Worten Jesu erklärend hinzu: μὴ θελήσαντες ἀπαλλαγῆναι αὐτῆς. Unter den Neueren aber haben, so viel ich weiß, nur Beza, Lampe und Paulus das Richtige getroffen. Der einfache Sinn und Grund der Stelle ist dieser: Nur die Frommen und Gläubigen, die schon hier in Gemeinschaft mit dem Erlöser gelebt haben, kommen nach dem Tode in die beseligende Nähe Gottes und in eine noch innigere Verbindung mit dem Herrn des Himmelreiches 14, 2. 3. 17, 24. Die Juden aber, welche in ihrem Unglauben verharren und in ihren Sünden sterben, kommen an den Ort der Verdammniß und der Qual; in die γέεννα, in den ᾅδης müssen sie hinabsteigen, auf immer getrennt und entfernt von der seligen Nähe und Gemeinschaft Gottes und seines Sohnes. Himmel und Hölle sind nach der Schrift ewig geschieden. Zwischen uns und euch, ruft in der Parabel Luk. 16, 26. Abraham, der Vater aller im Glauben Seligen, dem in Sünden gestorbenen reichen Manne im

Hades zu, zwischen uns und euch ist eine große Kluft befestigt, daß die da wollten von hinnen hinüber wandeln zu euch, können nicht, und auch nicht die von dannen zu uns herüberfahren. — So erklärt sich, wie Jesus sagen konnte: ὅπου ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν.

V. 22. Die sarkastische Frage der Juden V. 22. erschien dem Tanaquil Faber so schwierig, daß er nur durch eine Conjectur helfen zu können meinte. Die Parallele 7, 35. zu sehr im Auge corrigirte er scheinbar sehr ingeniös, ἀποξενοῖ [1]). Aber abgesehen davon, daß es der Conjectur hier nicht bedarf, so würden die Juden, wäre Fabers Lesart die richtige, wohl eher wohin, als ob gefragt haben. Vorzüglich interessant ist, wie Origenes [2]) die Frage der Juden erklärt. Er konnte es sich nicht gut denken, daß die Juden, die kurz zuvor von Jesu gehört hatten, er sey das Licht der Welt u. s. w., den eben so kindischen, als schändlichen Argwohn, Jesus möge wohl sich selber tödten wollen, gefaßt und ausgesprochen haben sollten. Sie hätten, meinte er, in diesem Falle annehmen müssen, daß Jesus sich selber zur Strafe der Selbstmörder in der Unterwelt verdammt habe, was aber jeden Falls abgeschmackt und thöricht gewesen wäre. Da er nun die Juden weder für so einfältig, noch für so bösartig halten konnte, als sie nach der gewöhnlichen Auslegung der Worte erscheinen, so glaubte er in die Sache tiefer eingehen zu müssen. Wahrscheinlich, sagt er, gab es damahls unter den Juden eine weniger bekannte, geheime Tradition über die Todesart des Messias. Man glaubte vielleicht, der Messias werde nicht wie andere Menschen sterben, deren Seelen nach den Vorstellungen jener Zeit von den dazu verordneten Engeln aus diesem Leben abgefordert, und an den Ort ihrer Bestimmung

1) Epistt. crit. lib. 2. ep. 17.
2) Tom. 19. §. 4.

hingetragen würden [1]) (vergl. Luk. 16, 22. 12, 20.), sondern so, daß er mit göttlicher Macht und Freyheit sich selber das Leben nehmen, auf eine mehr göttliche Weise, θειότερον, sich gleichsam selber tödten werde, etwa, wie Jesus Joh. 10, 18. von sich sage: οὐδεὶς αἴρει τὴν ψυχὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ u. s. w. Die Frage der Juden habe also, obwohl nicht ohne malitiöse Zweydeutigkeit, dennoch in Beziehung auf jene Tradition ursprünglich keinen andern Sinn, als den: μήτι ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, ὅτε αὐτὸς βούλεται, ἐξελεύσεται καταλειφθέντος τοῦ σώματος; u. s. w.

Diese Erklärung hat, so viel ich weiß, niemahls Beyfall gefunden. Origenes selbst, obwohl er sie für die einzig richtige hielt, fürchtete mit Recht, daß sie Vielen zu gezwungen vorkommen möchte. Offenbar hat sie einen zweifachen Fehler. Denn erstlich findet sich von einer solchen Tradition bey den Juden nirgends eine sichere Spur. Origenes hat sie aus exegetischer Verlegenheit mit scheinbarer Hülfe von Joh. 10, 18. zuerst erfunden, und dabey nicht bedacht, daß die Idee von einem sterbenden Messias allgemeiner und bestimmter gewesen seyn müßte, als sie war, wenn eine solche Tradition über die Todesart desselben hätte entstehen sollen. Selbst die spätere Jüdische Theologie weiß nichts davon. Sodann aber widerspricht dieser Auslegung der Zusammenhang der Stelle, genauer betrachtet. Die Juden wollen sich auf ihre Weise erklären, wie Jesus V. 21. habe sagen können, daß, wohin er gehe, sie auch nach dem Tode nicht kommen könnten. Die Worte Jesu deuten zunächst auf eine Ortsverschiedenheit hin, auf eine absolute Trennung und Unvereinbarkeit Jesu und seiner ungläubigen Gegner auch nach dem Tode. Dieß ist's, was den Juden auffällt, ihnen im höchsten Grade beleidi-

1) S. Origenes zum Joh. Tom. 28. §. 5. und Tom. 13. §. 49. vergl. Philastrius haer. 120. und Plotin Enn. 3. lib. 4.

gend erscheint, und was sie muthwillig und sarkastisch auf eine andere Weise zu erklären bemüht sind, als Jesus es gemeint hat. Aus der verschiedenen Art des physischen Sterbens aber, wie Origenes meint, oder, wie Andere glauben, aus der Zeitdifferenz des früheren und späteren Todes folgte weder eine Verschiedenheit des Aufenthaltsortes, noch des Zustandes nach dem Tode. Diese konnte, auch nach den Volksvorstellungen jener Zeit, nur aus der Verschiedenheit des sittlichen Zustandes im Tode gefolgert werden.

Schon Herakleon verstand die Frage der Juden richtig von dem schändlichen, sarkastischen Verdacht des Selbstmordes [1]). Höchst wahrscheinlich entging ihnen der wahre Sinn der Worte Jesu nicht; sie fühlten sich zu sehr getroffen davon. Da es ihnen indeß an aller Demuth fehlte, um den wohlgefaßten Sinn Jesu gelten zu lassen, eine Widerlegung aber unmöglich war, so versuchten sie in ihrer Verlegenheit, wie es oft in solchen Fällen geschieht, dem Herrn sein καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε zu vergelten, und mit beissendem Spott seinen Worten eine Deutung zu geben, daß es schien, als sey er nach seinem eigenen Geständniß ein ungleich größerer Sünder, als sie mit allen ihren Sünden, und als wäre es nun nicht sowohl ihnen, als vielmehr ihm wünschenswerth, aber unmöglich, dahin zu kommen, wohin sie gehen würden. Er spreche ja, meinen sie, von einem wie es scheine freywilligen Weggehen aus diesem Leben. Sey darunter ein Selbstmord zu verstehen, so habe er freylich Recht, wenn er sage, wohin ich gehe, dahin könnt Ihr nicht kommen. Denn freylich als Selbstmörder werde er an einen Ort im Scheol hingehen müssen, wohin sie, die sie sich einer so großen Sünde für unfähig achteten, auf keine Weise würden kommen können. — Der Selbstmord,

1) S. Origenes Tom. 19. §. 4. am Ende.

bis dahin ungewöhnlich unter den Juden, (erst im Jüdischen Kriege wurde er häufiger,) galt und gilt noch jetzt bey ihnen als das grausigste, Gott verhaßteste, und strafwürdigste Verbrechen. Schon zur Zeit des Josephus ließ man die Selbstmörder bis zu Sonnenuntergang unbegraben liegen, da man es doch sonst für recht und nothwendig hielt, selbst die Feinde zur gehörigen Zeit zu begraben [1]). Noch jetzt vermeiden die Juden bey dem Tode eines Selbstmörders sorgfältig alles, was sonst zu einem ehrenvollen Begräbniß gehört [2]). Josephus sagt in der merkwürdigen Rede gegen den Selbstmord an die mit ihm eingeschlossenen Kriegsgefährten, die sich lieber selbst tödten, als den Römern übergeben wollten [3]), „ob sie nicht wüßten, daß Nachruhm, Häuser und Familien derer blieben, die dieß Leben nach den Gesetzen der Natur verlassen, und, was ihnen Gott nur geliehen habe, wiedergeben, wenn der Geber es wieder verlange, daß ihre reinen und gehorsamen Seelen an den heiligsten Ort des Himmels gelangen würden, *χῶρον οὐρανοῦ λαχοῦσαι τὸν ἁγιώτατον*, die Seelen derjenigen aber, die selbst wüthige Hand an sich gelegt hätten, an den finsterſten Ort des Hades hinabsteigen müßten, *τούτων μὲν ᾅδης δέχεται τὰς ψυχὰς σκοτιώτερος.*" Kann man nun mit Wetstein aus dieser Stelle des Josephus den Schluß ziehen, daß die Pharisäer (denn Josephus bekannte sich zu ihrer Lehre) geglaubt, die Seelen der Selbstmörder würden, wie die Seelen der Unbegrabenen, in der Unterwelt auf immer von den übrigen Seelen getrennt seyn, und den finsterſten Ort des Hades bewohnen, so ist die von uns versuchte Erklärung der schwierigen Frage hinlänglich gerechtfertigt. Origenes scheint die Meinung Wetsteins sehr zu begünstigen. Denn, indem

1) De bello Jud. 3, 8. 5.
2) Buxtorf de synag. Judaeorum p. 705.
3) De bello Jud. 3, 8. 5.

er die von ihm gemißbilligte gewöhnliche Auslegung unserer Stelle anführt, sagt er [1]), daß nach dieser Ansicht die Frage der Juden so zu nehmen sey, ὡς τοῦ μὲν Ἰησοῦ ἀποκτενοῦντος ἑαυτὸν, καὶ ἐσομένου ἐν χώρᾳ τῶν ἑαυτοῦ διαχειρισαμένων καὶ κολασθησομένων ἐπὶ τούτῳ, τῶν δὲ Ἰουδαίων παρὰ τοῦτο οὐ δυναμένων ἐκεῖ γενέσθαι, παρὰ τὸ μὴ τῷ αὐτῷ ἐνόχους αὐτοὺς γίνεσθαι περὶ ἑαυτῶν ἁμαρτήματι. Indeß gestehe ich aufrichtig, daß weder die Stelle des Josephus, noch die Bemerkung des Origenes bestimmt genug ist, um der Meinung Wetsteins etwas mehr, als einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zu verschaffen.

V. 23. Jesus hatte die boshafte Deutung seiner Worte V. 22. gehört. Nicht sie im Ernste irgendwie zu widerlegen, (denn wozu widerlegen, wo die Absurdität so klar am Tage liegt, wie hier?) sondern theils um den Juden den Grund ihres bösartigen Unverstandes aufzudecken und sie so zum Bewußtseyn ihres niedrigen und verkehrten Sinnes zu führen, theils aber auch, worauf das οὖν V. 24. unverkennbar hindeutet, um ihnen V. 21., besonders das wichtige καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε! deutlicher zu machen, sagt er V. 23.: Ihr seyd von Unten her, ich bin von Oben herab; Ihr seyd von dieser Welt, ich aber nicht. Sehet, will er sagen, diese nicht anders als durch den Glauben an mich aufzulösende Verschiedenheit des Ursprungs, Wesens und Charakters ist der wahre Grund Eures Unverstandes und unserer Unvereinbarkeit nach dem Tode, wenn Ihr in Euren Sünden sterbet, s. V. 24. Wie das τὰ ἄνω das Himmlische, den Himmel selbst bezeichnet, Kol. 3, 1. 2. Gal. 4, 26. Philipp. 3, 14. (vergl. des Sinnes wegen Joh. 3, 13. 31. 6, 38.), so bezeichnet τὰ κάτω, hier nicht etwa die Unterwelt, den Hades, (wie vielleicht

1) Tom. 19. §. 4.

Epheſ. 4, 9., wo aber τὰ κατώτερα ſteht, gewiß aber Sir. 51, 6.,) ſondern, wie das erklärende ἐκ τοῦ κόσμου τούτου deutlich anzeigt, das Irdiſche, die Erde ſ. 3, 31. Die vollſtändige Hebr. Redeweiſe findet ſich Apoſtelg. 2, 19. Εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ſteht dem εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ gegenüber; für das letztere gebraucht hier Chriſtus οὐκ εἶναι ἐκ τ. κόσμου, wie 17, 14. 16., womit aber gerade daſſelbe geſagt werden ſoll. Nach der Darſtellungsweiſe des Johannes im Evangelium und in ſeinem erſten Briefe ſtehen in ſittlicher Hinſicht einander gegenüber Gott und die von ihm abgefallene, ſündige Menſchenwelt, deren ἄρχων der Teufel iſt. Dieſe Gegenſätze ſind an ſich unvereinbar und ſchließen jede Vermittlung aus. Eine Vereinigung zwiſchen der Welt und Chriſtus iſt nur möglich durch die freye Bekehrung der Welt zu dem Glauben an den Sohn Gottes, der die Werke des Teufels in der Welt zerſtört und den Fürſten dieſer Welt gerichtet hat.

V. 24. Ueber das elliptiſche ὅτι ἐγώ εἰμι und die Ergänzung durch ὁ Χριστὸς ſ. zu 4, 26. Eben durch das Elliptiſche in den Worten Jeſu wird die Frage der Juden V. 25. σὺ τίς εἶ, die ſonſt ganz das Anſehen einer erkünſtelten Ignoranz hat, einigermaaßen entſchuldigt. —

V. 25. Die Antwort Jeſu, beſonders der Anfang V. 25., und der Zuſammenhang mit dem Folgenden (V. 26.) hat große Schwierigkeiten und iſt von jeher ſehr verſchiedentlich ausgelegt worden. Was zuerſt die Verſchiedenheit der Leſeart V. 25. betrifft, (ob ὅτι oder ὅ, τι zu leſen ſey,) ſo hängt, da die äußeren Auctoritäten ſchwanken, die Entſcheidung darüber faſt ganz von der Erklärung des ſchwierigen τὴν ἀρχὴν ab. Wie iſt nun τὴν ἀρχὴν zu verſtehen? Da für die Griech. Väter die neuteſtam. Sprache noch eine lebendige war, ſo iſt es um ſo wichtiger zu wiſſen, wie ſie das uns unverſtändliche,

Wort genommen haben. — Chrysostomus und Theophylakt begnügen sich mit einer ungefähren Auffassung des Sinnes, und lassen das τὴν ἀρχὴν ganz unerörtert [1]). Aber eben deshalb ist es wahrscheinlich, daß sie, wie Calovius meint, τὴν ἀρχὴν für ὅλως oder παντελῶς nahmen; sie würden sonst mehr Nachdruck darauf gelegt und sich der ihnen sonst üblichen Beziehung auf Joh. 1, 1. nicht enthalten haben. Euthymius, der sonst dem Chrysostomus überall und auch in der Auslegung dieser Stelle folgt, bemerkt, die Antwort Jesu V. 25. sey ein ῥῆμα ἐλλειπτικὸν, was aber Jesus damit meine, sey dieß: ὅλως, ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν, περιττόν ἐστιν: ἀνάξιοι γάρ ἐστε παντὸς λόγου, ὡς πειράσταί. Cyrill scheint τὴν ἀρχὴν von dem Anfange des Lehramtes Jesu zu verstehen; er erklärt es durch κατὰ τὴν ἀρχήν [2]). Ganz anders aber die Lateinischen Väter, welche den eigenthümlichen Gebrauch des Griechischen Wortes nicht kannten und aus der hier ganz wörtlichen Lateinischen Uebersetzung (initium oder principium quod oder quoniam oder quia) nicht zu errathen vermochten. Augustin, dem die Schwierigkeit der Stelle nicht entging, und dem es auffiel, daß auf die Frage, Tu quis es, in der Antwort nicht der Nominativ, sondern der Accusativ folgte, änderte deshalb, durch das ἐὰν μὴ πιστεύσητε, ὅτι ἐγώ εἰμι,

1) Schade daß Origenes die Stelle nicht erklärt. Offenbar ist sein Commentar entweder Tom. 19. am Ende oder Tom. 20. am Anfange lückenhaft. Chrysost., indem er V. 26. dazu nimmt, giebt den Sinn der Stelle so an: τοῦ ὅλως ἀκούειν τῶν λόγων, τῶν παρ' ἐμοῦ ἀνάξιοί ἐστε, μήτι γε καὶ μαθεῖν, ὅστις ἐγώ εἰμι· ὑμεῖς γὰρ πάντα πειράζοντες φθέγγεσθε καὶ οὐδενὶ τῶν παρ' ἐμοῦ προσέχοντες. καὶ ταῦτα πάντα ἠδυνάμην ἐλέγξαι νῦν.

2) Cyrills höchst wunderliche Erklärung ist diese: Jesus beklage sich über den Mangel an Anerkennung unter den Juden und fahre dann so fort: ἀλλὰ καὶ δίκαια πάσχω, ὅτι καὶ λόγου παρ' ὑμῖν ἐποιησάμην ἀρχήν. Er drückt dieß nachher auch so aus: ἔδει γὰρ μέ φησιν οὐχ ὑμῖν ὅλως προσλαλῆσαι κατὰ τὴν ἀρχήν. Damit meine Christus, er habe seine Predigt lieber bey den Heiden anfangen sollen.

V. 24. scheinbar unterstützt, Form und Sinn jener Frage. Quid te esse credemus, sollen nach seiner Meinung die Juden gefragt und Jesus füglich so darauf geantwortet haben: Principium me credite! quia et loquor vobis, id est, quia humilis propter vos factus ad ista verba descendi. Aehnlich Ambrosius, der aber statt quia, qui las. Wer aber sieht nicht, daß diese höchst gezwungene Auslegung, offenbar ein Product der Augustinischen Unkunde der griechischen Sprache und seiner dogmatischen Begehrlichkeit in der Exegese, eben so sehr durch die Construction des Satzes, als durch den Zweck und Zusammenhang der Antwort Jesu zurückgewiesen und widerlegt wird! Völlig unverstanden, ja unverständlich wäre Jesus gewesen, hätte er so geantwortet. Auch nennt sich der Herr bey Johannes nie ἡ ἀρχὴ, wird auch nirgends im N. T. so genannt. Dennoch hat diese Auslegung in älterer und neuerer Zeit ihre Gönner gefunden. Indessen sind doch, seit Erasmus, so viel ich weiß, zuerst ihre Unrichtigkeit darzuthun suchte, alle strengeren Ausleger darin einverstanden, daß die Griechen Recht haben, τὴν ἀρχὴν auf jeden Fall adverbialiter zu nehmen. Nur herrscht wieder große Verschiedenheit in der näheren Bestimmung der Bedeutung des adverbialen τὴν ἀρχὴν, so wie dem gemäß in der Auffassung des Zusammenhanges. Einige, wie Beza, der sich auf den Nonnus berief, Calvin, Flacius u. a., unter den neuesten Exegeten Bretschneider [1]), nehmen, indem sie einstimmig der Lesart ὅ, τι den Vorzug geben, τὴν ἀρχὴν für ἀπ᾽ ἀρχῆς oder ἐξ ἀρχῆς, welches letztere Nonnus hat, und beziehen es entweder auf den Anfang aller Offenbarungen Gottes in der heil. Schrift, oder auf den Anfang des Lehramtes Christi, oder

1) In s. Lexicon manuale unter d. W. ἀρχή. Er schlägt hier zwey Auslegungen vor: 1. Statim ab initio dixi idem (populo), quod nunc vobis dico. 2. Utique is sum, quem me esse vobis. assevero.

endlich auf den Anfang dieser Rede V. 12. Das hinderliche καὶ halten Einige für eine Abundanz; Andere aber strenger, indem sie, wie Beza, das τὴν ἀρχὴν zu λαλῶ beziehen, das Präsens in der Bedeutung des Perfects nehmen, und ein ἐγώ εἰμι ergänzen, oder wie Bretschneider, ungleich geschickter und einfacher, ein unmittelbar zu dem τὴν ἀρχὴν gehöriges ἐλάλησα einschieben, lassen das καὶ als Andeutung des Gegensatzes entweder zwischen dem εἶναι und λαλεῖν, oder zwischen dem ἐλάλησα und dem λαλῶ gelten. — Unstreitig hat diese Auslegungsweise, in welcher Gestalt man sie auch nehmen möge, manches Empfehlende. Aber, so zuversichtlich man sich auch, was die angenommene Bedeutung von τὴν ἀρχὴν betrifft, auf Genes. 43, 18. 20. Daniel 8, 1. und auf die von Wetstein und Andern gesammelten Stellen aus den Classikern berufen mag, in keiner einzigen Stelle steht τὴν ἀρχὴν, genau genommen, für ἀπ' oder ἐξ ἀρχῆς, sondern heißt immer nur so viel, als ἐν ἀρχῇ, anfänglich, Anfangs [1]). Dazu kommt, daß diese Auslegung entweder eine höchst willkührliche Enallage des λαλῶ in λελάληκα oder ἐλάλησα, oder eine sehr gewagte Ergänzung, wie sie Beza und Bretschneider vorgeschlagen haben, unvermeidlich macht, durch das eine wie das andere aber eine Härte bekommt, die sonst gerade nicht die Eigenschaft guter Auslegungen ist. Endlich aber, gesetzt, die Erklärung wäre in philologischer Hinsicht ohne Tadel, ist es denn wahr, daß Jesus sich gleich von allem Anfang an ganz bestimmt für den erklärt hat, der er war? Und doch wäre dieß die einzige statthafte Beziehung des τὴν ἀρχὴν. Denn auf V. 12., oder gar auf die Offenbarungen Gottes von Urbeginn an läßt es sich ohne großen Zwang gar nicht beziehen. Eine andere Auslegungsweise, die schon Erasmus kennt, Grotius billigt, und die in der

1) So auch in den von Bretschneider angeführten Stellen Joseph. de bello Jud. 1, 3. 1. und Arrian. Exped. 3, 11.

neueren Zeit von Dr. Paulus beliebt worden ist, nimmt das τὴν ἀρχὴν in der Bedeutung: für den Anfang, für's erste, und giebt der Antwort Jesu folgenden Sinn und Zusammenhang: „primum id sum, quod etiam dico vobis; non explico quicquid sum indignis, hoc primum dico, me missum esse a patre et praeconem vitae, id quod jam dudum dico vobis," (so nach Erasmus); oder (nach Paulus): „Für's erste bin ich das, als was ich auch jetzt zu Euch rede, d. h. ich bin zunächst nichts mehr, als das, wofür Ihr unmittelbar aus meinen Reden mich erkennen könnt, — Euer Ermahner u. s. w. Würdet Ihr erst dieß annehmen, so würdet Ihr alsdann auch weiter einsehen, was noch mehr ich bin. Aber dabey will ich mich jetzt nicht aufhalten, denn, — und nun V. 26." — Diese Auslegung vermeidet glücklich die Enallage der Zeitformen; sie macht auch das καὶ erklärbar, aber sie erlaubt sich eine durchaus willkührliche Ergänzung, und giebt, zumal wie Paulus sie vorträgt, der Rede Jesu einen eben so dunklen und unverständlichen, als unschicklichen Sinn. Einer so entschiedenen Frage konnte Jesus nicht so abweichend und ungenügend antworten, wie hier geschieht. Olshausen sucht diese Auslegung dadurch zu corrigiren, daß er V. 25. mit V. 26. verbindend den Sinn der Stelle so faßt: „Für's erste habe ich, was ich Euch auch sage, Vieles an Euch zu tadeln und zu strafen." Wenn man fragt, wo bleibt das zweytens, so antwortet Olshausen, es sey im Sinne der ganzen Argumentation begründet, daß kein zweytens folge, indem die Antwort eine züchtigende seyn solle. Aber dieß ist mir durchaus unverständlich. Die Hauptsache jedoch ist, daß τὴν ἀρχὴν nie enumerativ (erstlich oder für's erste) gebraucht wird. Vergebens bemühet sich Dr. Paulus diese Bedeutung zu erweisen [1]). So bleibt mir nach reiflicher

1) In keiner der von Paulus angeführten Stellen ist τὴν ἀρχὴν für's erste, sondern Plato Sophist. ed. Becker P. 2. Vol. 2. p. 162.

Ueberlegung nichts übrig, als auf die Seite derer zu treten, welche, wie Erasmus, Calovius, Wolf, Kuinöl, Tittmann und mehrere andere, eben so philologisch richtig, als dem Zusammenhange gemäß und ohne allen Zwang und Künsteley, — *τὴν ἀρχὴν* in der schon von Erasmus [1]), in der neueren Zeit aber noch mehr von Elsner und Lösner [2]), gründlich erwiesenen und bey den Profanscribenten sehr gewöhnlichen Bedeutung von *ὅλως* (prorsus, omnino, durchaus), also als eine starke Versicherungs- und Bestätigungspartikel zu nehmen; *ὅ, τι*, nicht *ὅτι* zu lesen; den Gebrauch des Neutrums, statt des Masculinums, *ὅν*, auf das *ἐγώ εἰμι* V. 24. zurück zu beziehen; und dem Satze, zunächst ohne alle Rücksicht auf V. 26., den Sinn zu geben: Durchaus (nichts anderes oder kein Anderer bin ich, als) was ich Euch auch sage, nemlich der von Gott gesendete Messias (vergl. V. 12.). Johannes hätte statt *τὴν ἀρχὴν, ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* schreiben können. Aber er drückt sich hier einmahl echt Griechisch aus und zwar deßhalb, weil die andere Hebr. For-

ist *τὴν ἀρχὴν τοῦ ῥηθέντος σύγ' ἡμῖν εὐθὺς ἀγνοεῖς* du verstehest gleich den Anfang der Rede nicht. Lucian Icaromenipp. 192. ist *τὴν ἀρχὴν* omnino, und Zosim. Hist. 67. Anfangs.

1) Erasmus berief sich auf Gregor von Nazianz, der in dem Sermo de paschate sage: *οὐκ ἐπιορκήσεις, ἐκεῖνος· σὺ δὲ οὐδὲ ὀμῆ τὴν ἀρχὴν*! und auf eine ähnliche Stelle aus Galenus de optimo docendi genere, wo auch *οὐδὲ τὴν ἀρχὴν* für nequaquam stehe.

2) Vergleiche außerdem Vigerus ed. Herm. p. 80. not. 2. und p. 723. Meyer behauptet *τὴν ἀρχὴν* in der Bedeutung von prorsus komme nur in negativen Sätzen vor, zur nachdrücklicheren Verneinung. Aber obwohl es häufig mit Negationen vorkommt, so steht es doch z. B. Herodot. 1, 9. auch ohne Negation: *ἀρχὴν γὰρ ἐγὼ μηχανήσομαι οὕτω*, vergl. Plato Lys. 215. (Ed. Becker 1, 1. p. 130. 131.) *πῶς οὖν οἱ ἀγαθοὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἡμῖν φίλοι ἔσονται τὴν ἀρχὴν, οἵ μήτε ἀπόντες ποθεινοὶ ἀλλήλοις* u. s. w.: Wie also können uns nur überall (*ὅλως*) Gute mit Guten Freund werden u. s. w. Eben so ist Sophocl. Philoct. (ed. Herm.) 1223. *ἀρχὴν* positiv zu nehmen. Neoptolemus fragt: *δὶς ταὐτὰ βούλει καὶ τρὶς ἀναπολεῖν μ' ἔπη*; die Antwort des Odysseus ist: *ἀρχὴν κλύειν ἂν οὐδ' ἅπαξ ἐβουλόμην*. Omnino ne semel quidem audivisse vellem. (Hermann.)

mel das nicht so bestimmt und kurz ausdrückt, was τὴν ἀρχὴν, als nachdrucksvoller Anfang der kurzen Antwort.

V. 26. Nachdem Jesus die Frage der Juden, wer er sey, daß sie an ihn glauben müßten, um nicht in ihren Sünden zu sterben, kurz beantwortet hat, sagt er, um seine Gegner auf die von ihnen gern überhörte richterliche Warnung V. 21. und 22. von Neuem recht aufmerksam zu machen, V. 26.: Ich hätte wohl noch viel von Euch zu reden und zu richten von wegen Eures Unglaubens und seiner Folgen; aber es genüge für dieß Mahl die ernste Warnung und Drohung, daß, so Ihr nicht glauben werdet, Ihr in Euren Sünden dahin sterben und mir auf keine Weise dahin folgen werdet, wohin ich gehe. Nur bedenket wohl, daß der mich gesandt hat, wahrhaftig ist, (der Gott der Wahrheit,) und daß ich nur, was ich von ihm gehört, also nur was wahr ist bey Gott, — dieß und nichts anderes der Welt verkündige, sowohl was mich und meine Würde, als auch Euer Verhältniß zu mir betrifft. — Daß das κρίνειν das vorausgehende λαλεῖν näher bestimmen soll, leuchtet ein. Aber ἀλλὰ ist hier nicht, wie Einige meinen, so viel als sane, profecto, sondern, wie oft, abbrechend, und elliptisch zugleich. Die von uns versuchte Ergänzung wird durch das Vorhergehende hinlänglich gerechtfertigt. Schott [1]) zwar sagt: πολλὰ ἔχω — κρίνειν non tam ea significant, quae Jesus, si velit, dicere possit, quam, quae revera et hucusque dixerit, et porro moniturus sit u. s. w.; aber abgesehen davon, daß diese Auslegung den Zusammenhang mehr verdunkelt, als aufklärt, so hat sie auch den schon von Euthymius [2]) richtig gefaßten Sprach-

1) In s. Opusculis Tom. 1. p. 94 sqq. wo auch die verschiedenen Erklärungen dieser Stelle angeführt und beurtheilt werden.

2) Euthymius: Πολλὰ δύναμαι περὶ ὑμῶν λαλεῖν, εἰς κατηγορίαν, καὶ κρίνειν, εἰς τὸ κολάσαι· ἀλλ' οὐ βούλομαι νῦν, διότι οὐδὲ ὁ πατήρ μου βούλεται.

gebrauch des ἔχειν mit folgendem Infinitiv, (vergl. Luk. 12, 4. 7, 40. Apostelg. 4, 14. Hebr. 6, 13. 2 Petri 1, 15.) Joh. 16, 12., wo gerade, wie hier: πολλὰ ἔχω λέγειν ὑμῖν, ἀλλ' οὐ u. s. w. Aelians V. G. 2, 23. Lucians Göttergespr. 7, 4. Xenoph. Mem. 2, 3. 10.) so wie das ἀλλὰ ganz entschieden gegen sich. — *Εἰς τὸν κόσμον* hat keine Beziehung auf das φῶς τοῦ κόσμου V. 12. und überhaupt keine Emphasis, sondern es steht einfach für τῷ κόσμῳ, vergl. Mark. 1, 39. 5, 14.

V. 27. Durch irgend ein Wort oder Zeichen, scheint es [1]), gaben die Juden dem Herrn zu verstehen, daß sie nicht wüßten, wer der Wahrhaftige sey, der ihn gesandt, und von dem er alles gehört habe, was er zu ihnen rede. Vielleicht, daß sie zweifelnd einander darüber ansahen und laut fragten. — Nichts war klarer, als daß Jesus seinen Vater im Himmel meinte. Aber so weit waren die fleischlichgesinnten Gegner schon gekommen, daß sie aus Vorurtheil selbst das klarste Wort des Herrn über seine höheren Beziehungen und Verhältnisse zu Gott, seinem Vater, nicht verstanden.

V. 28. 29. So lange die Juden fortfuhren, alles Höhere und Göttliche nur nach dem äußeren Scheine, nach dem Fleisch (7, 23. 8, 15.) zu messen und zu richten, konnten sie Jesum nicht verstehen, wenn er Gott seinen Vater, und sich den Sohn Gottes nannte. Es mußte ihnen eine Thorheit und ein Aergerniß dünken, daß sie den Sohn Josephs, deß Vater und Mutter sie ja kannten, für den Sohn Gottes, den Messias halten sollten. Nur das reine, geistige Auge der Demuth und der Liebe zu Gott war scharf und unbefangen genug, um in dem Menschensohne, in seiner σάρξ, schon jetzt die δόξα des Eingeborenen vom Vater zu erkennen. Dieses Auge des

1) S. Euthymius: εἰκὸς γὰρ, αὐτοὺς διαπορεῖν πρὸς ἀλλήλους λέγοντας· τίς ἐστιν ὁ πέμψας αὐτόν;

Geistes aber fehlte den Juden. So lange nun Jesus noch im Fleische unter ihnen wandelte, und sein Werk noch nicht vollbracht und mit seinem Blute besiegelt hatte, wurden selbst den Gläubigen die Augen gehalten, daß sie ihn nicht recht erkannten, waren selbst seine Jünger noch Thoren und trägen Herzens, hatte der Zweifel immer noch sein Recht und selbst der Unglaube und der Unverstand konnten sich entschuldigen. Nachdem aber der Menschensohn aus Liebe und Gehorsam gegen Gott den Tod am Kreuze erlitten und so sein Werk auf Erden vollendet hatte, nachdem er durch seine wunderbare Auferstehung von den Todten und durch seine Rückkehr zum Vater als der Sohn Gottes kräftiglich erwiesen worden war, mußten die Hindernisse des Glaubens und der Erkenntniß, so wie die Entschuldigungen des Unglaubens und des Unverstandes je länger je mehr hinwegfallen. Nun ward den Empfänglichen einleuchtend, daß Jesus der Heilige Gottes und seine Sache Gerechtigkeit und Wahrheit sey, daß der Vater den Sohn nicht allein gelassen, sondern mit ihm gewesen war und ihn verherrlicht hatte. Der heilige Geist, der das irdische Leben des Erlösers verklären und das persönliche Wirken desselben auf Erden vertreten, und was Jesus nur angefangen hatte, erweitern und vollenden sollte, kam, wie es verheißen war, unmittelbar nach dem Weggange des Herrn, und indem er Kraft seines dreyfachen Amtes (Joh. 16, 8 ff.) die Welt von der Sünde des Unglaubens, der Gerechtigkeit des verklärten Menschensohnes und dem Gericht über den Fürsten dieser Welt belehrte und überführte, öffnete er Allen, die nur wollten, Aug' und Ohr, Geist und Herz für die Herrlichkeit des Sohnes Gottes auf eine Weise und in einem Maaße, daß selbst solche, welche früher entschieden widersprachen und leugneten, jetzt dem Evangelium gehorsam wurden. In dieser Beziehung antwortet Jesus den Unverständigen theils zur Belehrung, theils zur Warnung, sich aber zum Troste, V. 28. und 29.

zu bekennen. Auf jeden Fall fehlte diesen Gläubigen die Demuth, das reine Herz, ohne welches kein Glaube an den Erlöser wahrhaft bestehen und gedeihen kann. Jesus täuschte sich nicht über den geringen Werth dieser Glaubensregung. Eben so gewohnt, auf sichern Grund zu bauen, als den kleinsten Glaubensfunken zu nähren und zu pflegen, sagt er V. 31. und 32. zu den Gläubigen: Nur wenn Ihr meiner Lehre treu bleibet, seyd Ihr in Wahrheit meine Jünger, jetzt seyd Ihr es noch nicht. Alsdann werdet Ihr auch die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird Euch freymachen.

Die Jüngerschaft des Herrn schloß die Treue des Glaubens an ihn, das Festhalten und Befolgen seiner Lehre in sich. Vergl. V. 51. 15, 7. — Weil die Parallele V. 36. für ἀλήθεια, υἱὸς hat, und Jesus sich 14, 6. die Wahrheit schlechthin nennt, so meinen Einige [1]), Jesus verstehe auch hier unter der Wahrheit sich selbst. Schon Maldonatus hat das Gezwungene dieser Auslegung aufgedeckt. Einfacher und richtiger bezieht man die ἀλήθεια auf den λόγος, die Lehre Jesu, welche bey Johannes und auch sonst im N. T. die Wahrheit schlechthin genannt wird. Vergl. 1 Joh. 1, 6. 8. 2, 21. 2 Joh. 1. 2. 3. 6. 3 Joh. 3. 4. 6. Hebr. 10, 26. —

V. 33. Aeußere, politische Freyheit, Befreyung vom Römerjoch erwartete das vielfach gedrückte Volk von dem Messias. Hierauf anspielend, aber im Gegensatz dagegen, verspricht Jesus denen, die ihm treu bleiben würden, die Freyheit von Irrthum und Sünde. Das Bedürfniß einer solchen Freyheit aber fühlten und verstanden die Wenigsten selbst unter denen, die sich zu Jesu hielten. Sie wollten glauben, ohne Buße zu thun. Ein sicheres Zeichen, daß ihr Glaube nicht rechter Art war und ohne Dauer. Und da nun die Worte Jesu so zu lauten schienen, als halte er sie, nicht etwa für augenblicklich Unterjochte, sondern

1) So Chrysostomus, Theophylakt, Euthymius, und viele Neuere.

für Sklaven und Knechte, dieser Gedanke aber ihren thörichten Nationalstolz so sehr empörte, daß sie verblendet nicht nur den harten Druck der Römischen Herrschaft, sondern auch alle früheren Zustände politischer Knechtschaft und Abhängigkeit in Aegypten und Babylon auf Augenblicke vergaßen, so antworteten sie, eben jene πεπιστευκότες, gereizt und wie beleidigt: Wir sind Abrahams Nachkommen, und also von Natur ein freyes Volk; sind auch niemahls Jemandes Knechte gewesen, noch sind wir es jetzt; wie sprichst du nun, daß wir erst frey werden sollen, da wir es sind [1])?

Die Antwortenden sind nach meiner Ansicht die πεπιστευκότες V. 31., d. h. die, welche während seiner Rede zu glauben angefangen hatten. An diese war die Rede Jesu V. 31. und 32. zunächst gerichtet. Was ist also natürlicher, als daß sie, vielleicht nur Einige von ihnen, auch antworteten. Ihre Antwort beweiset, daß sie noch sehr unfrey waren und ihres Glaubens nicht gewiß. Aber unmöglich, sagen einige Ausleger, konnten Gläubige der freundlichen Ermahnung des Herrn so antworten; nur Ungläubigen, Pharisäern kann man dergleichen zu-

1) Kein Volk des Alterthums war auf seine Freiheit so stolz und eifersüchtig, als die Juden. Die Mosaische Gesetzgebung hatte der Nation ein edles Gefühl für Freiheit tief eingeprägt, und dieses Gefühl machte sie zu Herrn über andere, weniger edle Völker, ja es erhielt sich bey ihnen auch dann, wenn sie fremden Völkern dienen mußten. Der edle Kampf der Makkabäer und der verzweiflungsvolle Krieg gegen die Römer waren ein Werk dieses unverwüstlichen Freiheitsgefühles. Sie ließen sich im Kriege mit den Römern lieber auf das grausamste ermorden, als zu Sklaven machen, tödteten sich lieber selbst, als daß sie Sklaven der Römer wurden. Nur Gott ist unser Herr, sagten sie. Nur Knechte Gottes wollten sie seyn, des allein wahren und rechtmäßigen Herrn der Menschen. So dachten die, welche im Jüd. Kriege in der Feste Masada eingeschlossen sich lieber selbst tödteten, ehe sie sich den Römern ergaben s. Joseph. de bello Jud. 7, 8. 6. 7, 9. 1. Noch jetzt ist eine Hauptbitte des Jüdischen Morgengebets die: Gelobet seyst du Herr, daß du mich nicht zu einem Knechte gemacht hast! S. Buxtorf Synag. Jud. p. 197.

trauen; nur von solchen konnte Jesus sagen V. 37., Ihr sucht mich zu tödten, und im Folgenden: Ihr seyd nicht Abrahams, sondern des Teufels Kinder! Allein hätten andere, als die Gläubigen geantwortet, so würde Johannes dieß bemerkt und nicht schlechthin ἀπεκρίθησαν αὐτῷ geschrieben haben. Ich will zugeben, daß V. 37. unmittelbar von den Gläubigen auch auf der untersten Stufe nicht gesagt seyn kann. Aber der Anfang der Antwort Jesu V. 34—36. schickt sich vortrefflich für diejenigen, welche V. 33. die Schwäche ihres Glaubens und die Befangenheit ihres Geistes dadurch kund gaben, daß sie, obgleich auf die Messianische Befreyung hoffend, die Befreyung, die Christus ihnen anbot, für unnöthig erklärten, ja sich dadurch beleidigt fühlten. Auf die Weise war ihr scheinbarer Glaubensanfang nur eine andere Art von Unglauben. So sind sie nicht wesentlich verschieden von dem Haufen der Ungläubigen und den Gegnern Christi. Indem nun Jesus die Antwort V. 33. als Ausdruck des allgemeinen Jüdischen Hochmuthes, der dem Glauben an ihn so wesentlich schadete, betrachtet, geht er V. 37. zu dem Vorwurfe über, der zwar nicht zunächst die πεπιστευκότες V. 31. trifft, sondern die eigentlichen Gegner, aber in sofern auch jenen gilt, als sie sich über die gemeine Gesinnung seiner eigentlichen Gegner gar nicht erhoben hatten.

V. 34. In der Antwort Jesu könnte man glauben, sey τῆς ἁμαρτίας hinter δοῦλός ἐστιν eine Glosse, wodurch der Gedanke an Schönheit und Füglichkeit verliere; an Füglichkeit darum, weil V. 35. nur der allgemeinere Begriff des δοῦλος wieder aufgenommen zu werden scheine. — Allein die Auctoritäten, welche τῆς ἁμαρτίας haben, sind eben so bedeutend als zahlreich; und es hat sehr viel für sich, daß Jesus den Begriff der Sündenknechtschaft ausdrücklich hervorhebt, weil es denkbar ist, daß, wer sündigt, dadurch auch in eine bürgerliche, politische Knechtschaft geräth. Nicht die bürgerliche Knecht-

schaft meine ich, sagt Jesus, sondern die sittliche [1]). In dieser ist jeder, der die Sünde thut. Seyd Ihr frey von der Sünde? —

V. 35. 36. Der Satz V. 35. enthält, indem er auf den ursprünglichen, bürgerlichen Begriff des δοῦλος zurückgeht, einen allgemeinen Satz über das einander entgegengesetzte Verhältniß des Sclaven und des Sohnes zum Hause, worin beyde sind. Die letzte Hälfte des Satzes, daß der Sohn auf immer in dem Hause bleibe, hat keine Schwierigkeit; das Haus ist sein bleibendes Erbe, er wird durch sein angeborenes Recht Herr desselben. Wie aber ist's mit dem Gegensatze? Man hat geglaubt, er beziehe sich auf die Gesetze Exod. 21, 3. und Deuteron. 15, 42 ff. Levit. 25, 40 ff., wonach die Hebr. Knechte im siebenten Jahre ihres Dienstes und im Jobeljahre freygegeben werden mußten. Aber schon Lampe bemerkt richtig, daß hier das Nichtbleiben des Knechtes im Hause als etwas Uebles erscheine, in jenen Gesetzen aber die Rede sey von dem Gute der Freyheit, das um so höher zu schätzen war, da nach Deut. 15, 13—15. die losgelassenen Sclaven sogar ausgestattet werden mußten. Indeß wäre es möglich, daß Christus nur einen allgemeinen Erfahrungssatz des Jüdischen Lebens aussprechen wollte. Dieser beruhete allerdings zum Theil auf der Sitte, dem Gesetze gemäß die Sclaven zu gewissen Zeiten loszugeben. Man muß dann aber annehmen, daß Jesus zunächst, abgesehen von dem Gute der Freyheit ausser dem Hause, das Bleiben im Hause verbunden mit der Freyheit und Herrschaft als einen absoluten Vorzug betrachtet. Und in der That ist dieß auch das Höchste. Der Sclav, wenn er auch frey wird, verläßt ein wohlgeordnetes Hauswesen, und wenn

1) Der Begriff der sittlichen Knechtschaft liegt zu nahe, als daß er sich nicht überall finden sollte, wo über sittliche Verhältnisse gedacht und gesprochen wird, s. Wetsteins und Lampes Sammlungen ähnlicher Ausdrücke bey den Classikern.

er auch ausgestattet wird, so ist er doch in seiner ärmlichen Unabhängigkeit weniger glücklich als der Sohn, dem das väterliche Erbe zu Theil wird. Wenn man bey diesem allgemeinen Vergleichungspunkte der Gegensätze, wie sie in der Erfahrung gegeben waren, stehen bleibt, so gewinnt die Stelle einen recht guten Sinn. Das Haus, was Jesus hier meint, ist das Haus Gottes, die Theokratie. Darin waren die Juden von Natur und Bestimmung freye Söhne. Sie hatten sich aber zu Sclaven gemacht, indem sie der Sünde dienten. Und wie sie abgefallen von der wahren Abrahamitischen Gesinnung, worauf ihr Gotteshaus, ihre Gottesgemeinschaft beruhete, nicht mehr wahre Söhne Abrahams waren s. V. 37., so waren sie auch bey allem Freyheitsdünkel nicht mehr wahre Söhne in jenem Hause, sondern als Sclaven stand ihnen die Entlassung daraus in die Welt des Uebels bevor, in der es keine wahre Freyheit giebt. Möglich, daß Jesus dabey zugleich anspielte auf die Abrahamitische Geschichte von Isaak und Ismael Genes. 21, 10. vergl. Galat. 4, 30., in der ein Beyspiel gegeben war, wie die Sclavinn mit ihrem Sohne das Haus verlassen muß, während der freye Sohn darin bleibt. Aber diese Anspielung tritt doch sehr in den Hintergrund und das Beyspiel ist nicht ganz gleich mit unsrem allgemeinen Erfahrungssatze, weil dort der Sclavensohn und der freye Sohn, hier Sclave und Sohn mit einander verglichen werden. — Die Hauptschwierigkeit unsrer Stelle liegt aber darin, daß V. 36. ein Gedanke eintritt, der mit der oben angegebenen Beziehung von V. 35. nicht recht zu stimmen scheint. V. 36. heißt es: Wenn also der Sohn Euch frey macht, so seyd Ihr wahrhaft frey. — Es scheint also, daß, wenn ὁ υἱὸς V. 35. und 36. beyde Mahle dasselbe Subject ist, angenommen werden muß, das Bleiben des Sohnes im Hause solle eine besondere und wesentliche Beziehung auf das Recht und die Macht des Sohnes haben, die Knechte

loszulaſſen. So nehmen das *μένειν ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα* auch die Alten, Chryſoſtomus und Theophylakt, und Euthymius z. B. ſagt: *ὁ δοῦλος οὐ κληρονομεῖ τὴν οἰκίαν τοῦ κυρίου αὐτοῦ· ὁ υἱὸς κληρονομεῖ αὐτήν· λοιπὸν ἐκεῖνος οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ἐλευθεροῦν, δοῦλος ὢν· ἐγὼ ἔγω ἐξουσίαν ἐλευθεροῦν, υἱὸς ὢν καὶ μένων ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου ἀεὶ, καὶ κληρονομῶν τὴν ἐξουσίαν αὐτοῦ.* Euthymius aber verſteht unter jenem Sclaven, der kein Recht habe, freyzumachen, nach der Auslegung von V. 34. den Moſes. Allein, wenn dieß der Sinn der Stelle wäre, ſo würde nicht nur das *μένειν ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα* nach dieſer Beziehung hin näher beſtimmt, ſondern auch der Gegenſatz zwiſchen dem berechtigten Sohne und dem als Knecht nicht berechtigten Moſes beſtimmter ausgedrückt ſeyn, vergl. Hebr. 3, 3—6. Wenn nun, ſobald *υἱὸς* in beyden Verſen als daſſelbe Subject gilt, faſt unvermeidlich iſt, die Stelle ſo zu faſſen, wie die Alten, dieſe Erklärung aber eine nicht zu erweichende Härte hat, ſo bleibt nichts übrig, als die Verbindung zwiſchen V. 36. und 35. etwas loſer zu machen, und *υἱὸς* V. 35. anders zu beziehen, als V. 36. Dort nemlich, in dem allgemeinen Erfahrungsſatze, iſt *ὁ υἱὸς* der Sohn des Hauſes in abſtracto, als Gegenſatz von *δοῦλος*. Die Juden hielten ſich für freye Söhne in der Abrahamitiſchen Gottesfamilie. Aber eben weil ſie Sclaven der Sünde waren, waren ſie keine Abrahamitiſchen Gotteskinder. So waren ſie, obwohl weltlich frey, wie ſie wähnten, doch nicht in dem Stande der wahren Freyheit und Kindſchaft. In dieſer Gedankenverbindung ſagt nun Jeſus V. 36.: Wahrhaft freye Söhne, die im Hauſe des himmliſchen Vaters bleiben, könnt Ihr nur werden durch mich, durch den Glauben an mich, als den Sohn Gottes, der vorzugsweiſe in dem Hauſe des Vaters bleibt.

V. 37. Ich weiß, fährt Jeſus fort, daß ihr Nach-

kommen Abrahams seyd, aber nur dem Fleische nach, nicht dem Geiste nach. Ihr sucht mich zu tödten, weil mein Wort nicht den Fortgang (oder Eingang) bey Euch findet, den es als das Wort der Wahrheit finden sollte. — Dieß ist der Sinn nach V. 39. 40., wo der Gedanke vollständiger entwickelt ist. Schwierig aber ist, die Bedeutung von χωρεῖ ἐν ὑμῖν nach dem Sprachgebrauche richtig zu bestimmen. Man sieht aus Vergleichung von V. 43. und 47., die Worte enthalten den Vorwurf des Unglaubens, des Mangels an Empfänglichkeit für seine Lehre, an Aufnahme derselben. Johannes hätte nach Analogie anderer Stellen, z. B. 5, 43., eben so gut schreiben können, ὅτι οὐ λαμβάνετέ με oder τὸν λόγον τὸν ἐμόν. Origenes, der eben von dem verwandten Tropus des λαμβάνειν und δέχεσθαι ausgegangen zu seyn scheint, erklärt daher die Stelle so: ἐοίκασι δὲ οὗτοι, πρὸς οὕς ὁ λόγος, μὴ χωρεῖν τὸν λόγον, οὐ δυνάμενον εἰς αὐτοὺς, δι' ὑπερβολῆς μεγέθους ἰδίου τοῦ ὑπὲρ αὐτοὺς, χωρεῖν, ἐπείπερ ἔτι ἦσαν σπέρμα τοῦ Ἀβραὰμ μόνον. Diese Erklärung geht von dem bekannten Sprachgebrauch des χωρεῖν τι, etwas fassen, in sich aufnehmen aus. So wird χωρεῖν auch im geistigen Sinne gebraucht Matth. 19, 11. οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον. Aber Origenes weiß recht gut, daß Johannes χωρεῖ ἐν ὑμῖν geschrieben hat; er nimmt dieß aber für χωρεῖ εἰς ὑμᾶς, in der Bedeutung von Eingang finden. Aber ist dieß dem Sprachgebrauche gemäß? Es kommt wohl vor, daß die Griechen von dem Gelde sagen χωρεῖ, es geht ein, kommt ein. Aber es fehlt an einer Stelle, wo in gleichem Sinne von dem λόγος gesagt würde χωρεῖ. Plato sagt Epist. 7. [1]) — — λόγος ἐχώρει πολὺς ἐκ Σικελίας — — von dem Gerüchte, das sich von Sicilien her über die Neigung

1) pag. 338. Ed. Becker P. 3. Vol. 3. p. 454.

des Dionysius zur Philosophie verbreitete. Aber daraus läßt sich für unsere Stelle nichts weiter gewinnen. Etwas näherliegendes scheint Herodian 5, 3. 21. zu haben. Er redet von der Verbreitung eines Gerüchtes φήμη, und sagt — οἱ ἀκούσαντες — — ἀπαγγέλλοντες διαβάντον ἐποίησαν τὴν φήμην, ὥστε εἰς πᾶν χωρῆσαι τὸ στρατιωτικόν. Hier ist χωρεῖν — εἰς — von der durchdringenden, eindringenden Verbreitung eines Gerüchts zu verstehen; aber der Begriff des innerlichen Eingangfindens liegt nicht darin. Ich würde indessen kein Bedenken tragen, aus der Herodianischen Stelle zu schließen, daß der Begriff des Eingangfindens zu der Sphäre des χωρεῖν gehört habe, und in unsrer Stelle vorzugsweise Statt finde, wenn mich nicht ἐν ὑμῖν davon abhielte. Ich kann mich nicht entschliessen, ἐν mit εἰς für vertauscht zu halten. — Entweder nun, man nimmt mit Olshausen in ἐν ὑμῖν eine Prägnanz an, so daß zu der Idee der Bewegung in dem Worte χωρεῖν die der Ruhe, oder, wie Meyer sagt, des Hingelangens und Bleibens, welche eben durch das ἐν ὑμῖν ausgedrückt ist, hinzugedacht wird; oder man läßt den Begriff des Eingangfindens gänzlich fallen, und folgt der Auslegung von Elsner und Kypke, wonach χωρεῖν so viel ist, als προκόπτειν, feliciter succedere, proficere, eine Bedeutung, die sehr gewöhnlich ist. Dann aber müßte ἐν ὑμῖν durch unter Euch übersetzt werden. Diese Auslegung scheint mir immer noch die unbedenklichste. Denn, was Tholuck dagegen einwendet, die Bedeutung von προκόπτω scheine zu matt und vulgär, so geht uns das Vulgäre gar nichts an, das Matte aber verschwindet, sobald man nur daran denkt, daß der unglückliche Fortgang des Wortes Christi unter den Juden eben davon abhing, daß sie es nicht innerlich auf- und annahmen, keinen Sinn und keine rechte Aufmerksamkeit dafür hatten. Bey dieser Ansicht fehlt auch die Bezie-

hung auf das Gemüth, welche Meyer bey jener Auslegung vermißt, keinesweges.

V. 38. giebt den Grund an, warum sein Wort unter den Juden keinen Eingang findet. Ursprung und Princip sind auf beiden Seiten zu verschieden. Zwar sind seine Gegner ihm darin gleich, daß sie wie er treulich thun, was sie von ihrem Vater sehen und hören. Aber diese Gleichstellung kann, da schon V. 37. die größte Verschiedenheit angedeutet ist, nur ironisch gemeint seyn. Die schmerzhaft ernste Stimmung, in der Jesus spricht, hebt die Ironie nicht auf, sondern schärft sie nur oder treibt sie hervor [1]). In dem οὖν liegt, daß, wenn einmahl ein Vaterverhältniß gesetzt wird, es nothwendig folgt, daß auch die Juden ihrem Vater folgen. Dieß erhöhet die Ironie. Diese wird versteckter und feiner, wenn weder μοῦ noch ὑμῶν hinter πατρὶ gelesen wird. Freylich nur wenige Auctoritäten lassen es aus; darunter aber sind Cod. B. und Origenes. Das ὁ πατὴρ ἡμῶν in der Antwort der Juden V. 39. beweist nichts für die Echtheit. Schwieriger ist zu entscheiden, ob ἃ ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ oder ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς gelesen werden müsse. Mehrere Handschriften, darunter B C K L, einige Uebersetzungen, Origenes, Cyrill. und Chrysostomus haben das Letztere. Die recepta ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ scheint durch den sonstigen Parallelismus der Sätze herbeygeführt worden zu seyn. Auch ist ἠκούσατε — zumahl mit dem folgenden ποιεῖτε, wozu es sich scheinbar weniger schickt, als zu ἑωράκατε, schwieriger. Nur darf man die Schwierigkeit nicht größer machen, als sie ist. Ἀκούειν und ὁρᾶν sind die beyden Hauptformen für das Empfangen der Offenbarung in That und Wort, und sind in ihrer Abwechselung mit einander [illegible] 3, 32. und hier V. 40. Παρὰ

[1]) [illegible]

τῷ πατρὶ darf nicht in παρὰ τοῦ πατρὸς aufgelöset werden; παρὰ mit dem Dativ bezeichnet die Nähe, die Gemeinschaft, den Umgang, vergl. Joh. 1, 40. 4, 40. 14, 17. 23. 25. Daß hier an kein örtliches Verhältniß zu denken sey, versteht sich von selbst. Auch der Gedanke an eine vorweltliche, dem irdischen Leben voraufgegangene Existenz ist hier fremd. Das ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρὶ geht durch das ganze Leben Jesu hindurch. Der Ausdruck ist rein bildlich und populär, und, wie schon Andere bemerkt haben, Kap. 5, 19. 20. der richtige Maaßstab für die Auslegung dieser Stelle. Warum es bey ἠκούσατε heißt παρὰ τοῦ πατρὸς und nicht παρὰ τῷ πατρί? Jenes ist die regelmäßige Construction s. 6, 45. und hier V. 40., welche hier dem ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρὶ gleichsteht. Weil die Hauptthätigkeit Christi zunächst das Lehren ist, heißt es in dem ersten Gliede des Gegensatzes λαλῶ in Beziehung auf den λόγος V. 37., von den Juden aber, in Beziehung auf das ζητεῖν ἀποκτεῖναι V. 37., ποιεῖτε.

V. 39 und 40. Der ironische Ton war den Unaufmerksamen zu fein. Nur dies scheinen sie zu merken, daß Jesus etwas Schlimmes von ihnen sagt. Darum antworten sie V. 39.: Abraham ist unser Vater, und — mochten sie sich hinzudenken, — handeln wir in seinem Sinne, so handeln wir recht. Τέκνα τοῦ Ἀβρ. ist kein Gegensatz von σπέρμα Ἀβρ., so daß dieß etwa mehr nur die physische, jenes die wahre geistige Abstammung bezeichnet, sondern völlig gleichbedeutend damit. Johannes vertauscht nur mit dem Hebr. σπέρμα das ihm geläufigere und den Lesern deutlichere τέκνα. In der Antwort Jesu wird statt ἦτε von Origenes fast regelmäßig, und außerdem in den Codd. B D L ἐστε gelesen. Dann aber muß auch im Nachsatze nach der Regel ποιεῖτε gelesen werden. So liest auch in der Regel Origenes. Aber die Handschriften, auch die, welche ἐστε haben, lesen ἐποιεῖτε mit und ohne ἄν. Mir ist im N. T. kein Fall bekannt, wo auf

εἰ mit dem Präsens Indicat. das Imperfectum Indicat. folgt. Sollen wir nun diese Stelle als Ausnahme gelten lassen? Die Ausnahme oder Unregelmäßigkeit wäre doppelt, nicht bloß in der consecutio temporum, sondern auch, was den Gebrauch des εἰ betrifft. Denn εἰ mit ἐστε würde nach der Regel heissen: wenn Ihr Söhne Abrahams seyd, wie Ihr es seyd. Jesus setzt aber gerade voraus, daß sie es nicht sind. In diesem Falle steht aber mit εἰ das Imperfect. Indicat. Selbst, wenn Johannes nur die objective Möglichkeit der Kindschaft Abrahams ausdrücken wollte, würde ἦτε, aber als Conjunctiv das Präsens und mit ἐὰν stehen müssen. Eine doppelte Unregelmäßigkeit anzunehmen, ist mir unmöglich. Also entweder εἰ ἔστε — ποιεῖτε (ohne ἄν), aber in dem Sinne, wenn Ihr Söhne Abrahams seyd, wie Ihr versichert, so thut die Werke Abrahams, (ποιεῖτε als Imperativ) oder εἰ ἦτε — ἐποιεῖτε ἄν, wenn Ihr wirklich Söhne Abrahams wäret, so würdet Ihr auch Abrahams Werke thun. Ἄν, was in vielen Auctoritäten fehlt, kann bey dem Imperfectum ausgelassen werden. Dr. Winer bemerkt, daß es in der späteren Gräcität oft geschieht. Aber es ist auch möglich, daß es durch das folgende νῦν verschlungen worden ist [1]). Da Jesus V. 40. νῦν δὲ fortfährt, so scheint mir εἰ ἦτε — ἐποιεῖτε ἄν wenigstens regelmäßiger, als εἰ ἔστε — ποιεῖτε. — Τοῦτο Ἀβραὰμ οὐκ ἐποίησεν wird von de Wette mit Luther richtig übersetzt: Das (dem Sinne nach; so etwas) hat Abraham nicht gethan. Wenn der hypothetische Ton der Rede aus V. 39. fortgesetzt werden sollte, so würde wohl ἄν bey dem Aorist nicht fehlen dürfen.

V. 41. Jesus hat den Juden erklärt, daß und warum er sie nicht für wahre, echte Söhne Abrahams halten könne. Gleichwohl wiederholt er, was er V. 38. gesagt

1) S. Winers Grammatik S. 252 f.

hatte, daß sie die Werke ihres Vaters thun. — So gerathen sie, ahnend, was er will, auf die halb treffende Vermuthung, er möge sie wohl im Gegensatz gegen sich und seine angeblich echte Abkunft von Gott, seinem Vater, für Bastarte in religiöser Beziehung, für eine aus geistiger Hurerey erzeugte Brut halten. Im stolzen Bewußtseyn antworten sie dreist: Meinst Du die Kindschaft Gottes, — wir sind auch nicht aus Hurerey erzeugt; wir haben Einen Vater und das ist Gott! Es wäre möglich, daß die Juden dabey an den Gegensatz gedacht hätten zwischen sich, der allein echten und gleichsam heiligen Nachkommenschaft Abrahams von der Sarah, durch die Erzväter Isaak und Jacob und die zwölf Patriarchen, und zwischen den unechten Nachkommen Abrahams von der Agar, der Magd, und ihrem Sohne Ismael. Der reine Dienst Jehovas, die Bündnisse, die Verheissungen und die Kindschaft Gottes gehörten allein der echten und unverfälschten Nachkommenschaft Abrahams, dem wahren Volke Gottes. Die Nachkommenschaft Ismaels des Sohnes der Magd, hatte den Dienst des allein wahren Gottes verlassen und diente den eitlen Götzen [1]). Aber sollte diese Beziehung hier nicht zu künstlich seyn? Auch dachte wohl niemand leicht daran, das Verhältniß Abrahams mit der Agar bey der unter den Erzvätern bestehenden Polygamie πορνεία zu nennen [2]).

Bekanntlich nannten die Hebräer den Götzendienst Ehebruch oder Hurerey, s. Deut. 31, 16. Esaias 1, 21. Ezech. 16, 15 ff. 20, 30. Weish. 14, 12. Hosea nennt 2, 4. (6.) die Götzendiener τέκνα πορνείας, בְּנֵי זְנוּנִים, und Philo sagt: ἄθεος μὲν ὁ ἄγονος, πολύθεος δὲ ὁ ἐκ πόρνης, τυφλώττων περὶ τὸν ἀληθῆ πατέρα, καὶ

1) So Euthymius, Wetstein und Tittmann.

2) Man sehe, wie Philo de congressu quaerendae eruditionis gratia §. 3 und 4. jenes Verhältniß, freylich allegorisch, als ein völlig rechtmäßiges behandelt.

διὰ τοῦτο πολλοὺς ἀνθ' ἑνὸς γονεῖς αἰνιττόμενος [1]). Diese und ähnliche Stellen rechtfertigen die von den Meisten gebilligte Auslegung, daß die Juden den vermutheten Vorwurf, keine echte Söhne Jehovas, sondern Götzendiener zu seyn, von sich ablehnen. Hätte Theodor von Mopsvestia in der Catene Recht, daß die Juden geglaubt hätten, Jesus werfe ihnen, wie auch früher die Propheten, die unter ihnen nicht seltenen gemischten Ehen und die im Schwange gehende Hurerey vor, so hätte hingereicht zu sagen, ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα. Da sie aber hinzufügen: ἕνα πατέρα ἔχομεν, τὸν θεόν, so ist offenbar, daß sie den Vorwurf auf das religiöse Leben beziehen.

Durch diese Antwort V. 41. waren die Juden auf den Punct gekommen, wo Jesus ihnen ganz unumwunden sagen konnte, weß Geistes Kinder sie seyen, und daß nicht Gott V. 42. 43., sondern der Teufel V. 44. ihr wahrer geistiger Vater sey.

V. 42 und 43. muß man den Gedanken etwa so vervollständigen: Wer ein Kind Gottes ist, wie Ihr seyn wollt, der kann nicht anders, er muß auch den Sohn Gottes (mich, den von Gott stammenden und gesendeten,) lieben und sein Wort gern hören und verstehen. Vergl. V. 47. 5, 42 ff. 1 Joh. 4, 6. 15. 5, 1. Wie ἐξῆλθον den Ausgang, den Ursprung aus Gott bezeichnet, so ἥκω nach regelmäßigem Gebrauch [2]) das Angekommen seyn, das Daseyn, die Erscheinung Jesu auf Erden. Sehr richtig übersetzt also Tittmann, profectus veni.

Warum, fragt Jesus, versteht Ihr denn nun meine Rede nicht? Ihr würdet, Ihr müßtet sie verstehen,

1) De migr. Abrah. Ed. Paris. p. 398. Mangey I. p. 447. §. 12. Ed. Richter. vergl. de vict. offer. Ed. Par. p. 858. Mangey I. p. 262. Richter §. 13.

2) So regelmäßig gebraucht Joh. das Wort auch 2, 4. 4, 47. 1 Joh. 4, 20.

wenn Gott wirklich Euer Vater wäre; s. V. 47. Warum also nicht? Weil ihr nicht könnt; es fehlt Euch die Gotteskraft, das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι, mein Wort zu vernehmen. De Wette übersetzt: Warum versteht Ihr meine Rede nicht, daß Ihr mein Wort nicht vernehmen könnt? Dieß ist aber weder an sich verständlich, noch grammatisch richtig. Die sehr bestimmte Frage nach dem Grunde διὰ τί fordert, ὅτι als Causalpartikel, also als Anfang der Antwort zu nehmen. So interpungirt schon Origenes. Jesus erklärt auch sonst oft den Unglauben und Unverstand seiner Gegner aus ihrem Unvermögen, aber nicht dem natürlichen, sondern dem verschuldeten [1]), vergl. V. 46. 47. — Wenn aber Jesus nur sagen wollte: Ihr versteht meine Rede nicht, weil Ihr nicht könnte warum heißt es dann nicht ganz kurz: διὰ τί τὸν λόγον τὸν ἐμὸν οὐ γινώσκετε; Ὅτι οὐ δύνασθε! Es entsteht nothwendig die Frage: ist τὴν λαλιὰν γινώσκειν in der Frage und ἀκούειν τὸν λόγον in der Antwort einerley oder verschieden? Eine wesentliche Verschiedenheit kann nicht Statt finden, da der Hauptnachdruck der Antwort auf dem οὐ δύνασθε liegt und die Synonymie von λαλιὰ und λόγος, γινώσκειν und ἀκούειν im Joh. Sprachgebrauche (s. V. 46. 47.) am Tage liegt. Ἀκούειν ist das verstehende Hören und γινώσκειν setzt das Vernehmen und Hören der Rede voraus. Aber schon hierin ist eine Verschiedenheit. Setzen wir λαλιὰ und λόγος einstweilen gleich, so scheint das Verhältniß dieses zu seyn: daß die Juden das Wort Jesu nicht verstanden, hat seinen Grund darin, daß sie es nicht zu vernehmen vermochten, es fehlte ihnen das göttliche geistige Gehör dafür. Was aber das Verhältniß von λαλιὰ und λόγος betrifft, so muß man davon ausgehen, daß λαλεῖν mehr den äußeren Akt des

1) In diesem Sinne sagt Euthym. τὸ οὐ δύνασθε τὸ οὐ βούλεσθε σημαίνει νῦν.

kommen Abrahams seyd, aber nur dem Fleische nach, nicht dem Geiste nach. Ihr sucht mich zu tödten, weil mein Wort nicht den Fortgang (oder Eingang) bey Euch findet, den es als das Wort der Wahrheit finden sollte. — Dieß ist der Sinn nach V. 39. 40., wo der Gedanke vollständiger entwickelt ist. Schwierig aber ist, die Bedeutung von χωρεῖ ἐν ὑμῖν nach dem Sprachgebrauche richtig zu bestimmen. Man sieht aus Vergleichung von V. 43. und 47., die Worte enthalten den Vorwurf des Unglaubens, des Mangels an Empfänglichkeit für seine Lehre, an Aufnahme derselben. Johannes hätte nach Analogie anderer Stellen, z. B. 5, 43., eben so gut schreiben können, ὅτι οὐ λαμβάνετέ με oder τὸν λόγον τὸν ἐμόν. Origenes, der eben von dem verwandten Tropus des λαμβάνειν und δέχεσθαι ausgegangen zu seyn scheint, erklärt daher die Stelle so: ἐοίκασι δὲ οὗτοι, πρὸς οὓς ὁ λόγος, μὴ χωρεῖν τὸν λόγον, οὐ δυνάμενον εἰς αὐτοὺς, δι' ὑπερβολῆς μεγέθους ἰδίου τοῦ ὑπὲρ αὐτοὺς, χωρεῖν, ἐπείπερ ἔτι ἦσαν σπέρμα τοῦ Ἀβραὰμ μόνον. Diese Erklärung geht von dem bekannten Sprachgebrauch des χωρεῖν τι, etwas fassen, in sich aufnehmen aus. So wird χωρεῖν auch im geistigen Sinne gebraucht Matth. 19, 11. οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον. Aber Origenes weiß recht gut, daß Johannes χωρεῖ ἐν ὑμῖν geschrieben hat; er nimmt dieß aber für χωρεῖ εἰς ὑμᾶς, in der Bedeutung von Eingang finden. Aber ist dieß dem Sprachgebrauche gemäß? Es kommt wohl vor, daß die Griechen von dem Gelde sagen χωρεῖ, es geht ein, kommt ein. Aber es fehlt an einer Stelle, wo in gleichem Sinne von dem λόγος gesagt würde χωρεῖ. Plato sagt Epist. 7. [1]) — — λόγος ἐχώρει πολὺς ἐκ Σικελίας — — von dem Gerüchte, das sich von Sicilien her über die Neigung

1) pag. 338. Ed. Becker P. 3. Vol. 3. p. 454.

des Dionysius zur Philosophie verbreitete. Aber daraus läßt sich für unsere Stelle nichts weiter gewinnen. Etwas näherliegendes scheint Herodian 5, 3. 21. zu haben. Er redet von der Verbreitung eines Gerüchtes φήμη, und sagt — οἱ ἀκούσαντες — — ἀπαγγέλλοντες διαβάντον ἐποίησαν τὴν φήμην, ὥστε εἰς πᾶν χωρῆσαι τὸ στρατιωτικόν. Hier ist χωρεῖν — εἰς — von der durchdringenden, eindringenden Verbreitung eines Gerüchts zu verstehen; aber der Begriff des innerlichen Eingangfindens liegt nicht darin. Ich würde indessen kein Bedenken tragen, aus der Herodianischen Stelle zu schließen, daß der Begriff des Eingangfindens zu der Sphäre des χωρεῖν gehört habe, und in unsrer Stelle vorzugsweise Statt finde, wenn mich nicht ἐν ὑμῖν davon abhielte. Ich kann mich nicht entschliessen, ἐν mit εἰς für vertauscht zu halten. — Entweder nun, man nimmt mit Olshausen in ἐν ὑμῖν eine Prägnanz an, so daß zu der Idee der Bewegung in dem Worte χωρεῖν die der Ruhe, oder, wie Meyer sagt, des Hingelangens und Bleibens, welche eben durch das ἐν ὑμῖν ausgedrückt ist, hinzugedacht wird; oder man läßt den Begriff des Eingangfindens gänzlich fallen, und folgt der Auslegung von Elsner und Kypke, wonach χωρεῖν so viel ist, als προκόπτειν, feliciter succedere, proficere, eine Bedeutung, die sehr gewöhnlich ist. Dann aber müßte ἐν ὑμῖν durch unter Euch übersetzt werden. Diese Auslegung scheint mir immer noch die unbedenklichste. Denn, was Tholuck dagegen einwendet, die Bedeutung von προκόπτω scheine zu matt und vulgär, so geht uns das Vulgäre gar nichts an, das Matte aber verschwindet, sobald man nur daran denkt, daß der unglückliche Fortgang des Wortes Christi unter den Juden eben davon abhing, daß sie es nicht innerlich auf- und annahmen, keinen Sinn und keine rechte Aufmerksamkeit dafür hatten. Bey dieser Ansicht fehlt auch die Bezie-

hung auf das Gemüth, welche Meyer bey jener Auslegung vermißt, keineswegs.

V. 38. giebt den Grund an, warum sein Wort unter den Juden keinen Eingang findet. Ursprung und Princip sind auf beiden Seiten zu verschieden. Zwar sind seine Gegner ihm darin gleich, daß sie wie er treulich thun, was sie von ihrem Vater sehen und hören. Aber diese Gleichstellung kann, da schon V. 37. die größte Verschiedenheit angedeutet ist, nur ironisch gemeint seyn. Die schmerzhaft ernste Stimmung, in der Jesus spricht, hebt die Ironie nicht auf, sondern schärft sie nur oder treibt sie hervor [1]). In dem οὖν liegt, daß, wenn einmahl ein Vaterverhältniß gesetzt wird, es nothwendig folgt, daß auch die Juden ihrem Vater folgen. Dieß erhöhet die Ironie. Diese wird versteckter und feiner, wenn weder μου noch ὑμῶν hinter πατρὶ gelesen wird. Freylich nur wenige Auctoritäten lassen es aus; darunter aber sind Cod. B. und Origenes. Das ὁ πατὴρ ἡμῶν in der Antwort der Juden V. 39. beweist nichts für die Echtheit. Schwieriger ist zu entscheiden, ob ἃ ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ oder ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς gelesen werden müsse. Mehrere Handschriften, darunter BCKL, einige Uebersetzungen, Origenes, Cyrill, und Chrysostomus haben das Letztere. Die recepta ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ scheint durch den sonstigen Parallelismus der Sätze herbeygeführt worden zu seyn. Auch ist ἠκούσατε — zumahl mit dem folgenden ποιεῖτε, wozu es sich scheinbar weniger schickt, als zu ἑωράκατε, schwieriger. Nur darf man die Schwierigkeit nicht größer machen, als sie ist. Ἀκούειν und ὁρᾶν sind die beyden Hauptformen für das Empfangen der Offenbarung in That und Wort, und sind in ihrer Abwechselung mit einander gleichbedeutend s. 3, 32. und hier V. 40. Παρὰ

1) Dieß gegen Meyer zu d. St.

τῷ πατρὶ darf nicht in παρὰ τοῦ πατρὸς aufgelöset werden; παρὰ mit dem Dativ bezeichnet die Nähe, die Gemeinschaft, den Umgang, vergl. Joh. 1, 40. 4, 40. 14, 17. 23. 25. Daß hier an kein örtliches Verhältniß zu denken sey, versteht sich von selbst. Auch der Gedanke an eine vorweltliche, dem irdischen Leben voraufgegangene Existenz ist hier fremd. Das ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρὶ geht durch das ganze Leben Jesu hindurch. Der Ausdruck ist rein bildlich und populär, und, wie schon Andere bemerkt haben, Kap. 5, 19. 20. der richtige Maaßstab für die Auslegung dieser Stelle. Warum es bey ἠκούσατε heißt παρὰ τοῦ πατρὸς und nicht παρὰ τῷ πατρί? Jenes ist die regelmäßige Construction s. 6, 45. und hier V. 40., welche hier dem ὁρᾶν παρὰ τῷ πατρὶ gleichsteht. Weil die Hauptthätigkeit Christi zunächst das Lehren ist, heißt es in dem ersten Gliede des Gegensatzes λαλῶ in Beziehung auf den λόγος V. 37., von den Juden aber, in Beziehung auf das ζητεῖν ἀποκτεῖναι V. 37., ποιεῖτε.

V. 39 und 40. Der ironische Ton war den Unaufmerksamen zu fein. Nur dies scheinen sie zu merken, daß Jesus etwas Schlimmes von ihnen sagt. Darum antworten sie V. 39.: Abraham ist unser Vater, und — mochten sie sich hinzudenken, — handeln wir in seinem Sinne, so handeln wir recht. Τέκνα τοῦ Ἀβρ. ist kein Gegensatz von σπέρμα Ἀβρ., so daß dieß etwa mehr nur die physische, jenes die wahre geistige Abstammung bezeichnet, sondern völlig gleichbedeutend damit. Johannes vertauscht nur mit dem Hebr. σπέρμα das ihm geläufigere und den Lesern deutlichere τέκνα. In der Antwort Jesu wird statt ἦτε von Origenes fast regelmäßig, und außerdem in den Codd. B D L ἐστε gelesen. Dann aber muß auch im Nachsatze nach der Regel ποιεῖτε gelesen werden. So liest auch in der Regel Origenes. Aber die Handschriften, auch die, welche ἐστε haben, lesen ἐποιεῖτε mit und ohne ἄν. Mir ist im N. T. kein Fall bekannt, wo auf

εἰ mit dem Präsens Indicat. das Imperfectum Indicat. folgt. Sollen wir nun diese Stelle als Ausnahme gelten lassen? Die Ausnahme oder Unregelmäßigkeit wäre doppelt, nicht bloß in der consecutio temporum, sondern auch, was den Gebrauch des εἰ betrifft. Denn εἰ mit ἐστε würde nach der Regel heissen: wenn Ihr Söhne Abrahams seyd, wie Ihr es seyd. Jesus setzt aber gerade voraus, daß sie es nicht sind. In diesem Falle steht aber mit εἰ das Imperfect. Indicat. Selbst, wenn Johannes nur die objective Möglichkeit der Kindschaft Abrahams ausdrücken wollte, würde ἦτε, aber als Conjunctiv das Präsens und mit ἐὰν stehen müssen. Eine doppelte Unregelmäßigkeit anzunehmen, ist mir unmöglich. Also entweder εἰ ἐστε — ποιεῖτε (ohne ἄν), aber in dem Sinne, wenn Ihr Söhne Abrahams seyd, wie Ihr versichert, so thut die Werke Abrahams, (ποιεῖτε als Imperativ) oder εἰ ἦτε — ἐποιεῖτε ἄν, wenn Ihr wirklich Söhne Abrahams wäret, so würdet Ihr auch Abrahams Werke thun. Ἄν, was in vielen Auctoritäten fehlt, kann bey dem Imperfectum ausgelassen werden. Dr. Winer bemerkt, daß es in der späteren Gräcität oft geschieht. Aber es ist auch möglich, daß es durch das folgende νῦν verschlungen worden ist [1]). Da Jesus V. 40. νῦν δὲ fortfährt, so scheint mir εἰ ἦτε — ἐποιεῖτε ἄν wenigstens regelmäßiger, als εἰ ἐστε — ποιεῖτε. — Τοῦτο Ἀβραὰμ οὐκ ἐποίησεν wird von de Wette mit Luther richtig übersetzt: Das (dem Sinne nach, so etwas) hat Abraham nicht gethan. Wenn der hypothetische Ton der Rede aus V. 39. fortgesetzt werden sollte, so würde wohl ἄν bey dem Aorist nicht fehlen dürfen.

V. 41. Jesus hat den Juden erklärt, daß und warum er sie nicht für wahre, echte Söhne Abrahams halten könne. Gleichwohl wiederholt er, was er V. 38. gesagt

1) S. Winers Grammatik S. 252 f.

hatte, daß sie die Werke ihres Vaters thun. — So gerathen sie, ahnend, was er will, auf die halb treffende Vermuthung, er möge sie wohl im Gegensatz gegen sich und seine angeblich echte Abkunft von Gott, seinem Vater, für Bastarte in religiöser Beziehung, für eine aus geistiger Hurerey erzeugte Brut halten. Im stolzen Bewußtseyn antworten sie dreist: Meinst Du die Kindschaft Gottes, — wir sind auch nicht aus Hurerey erzeugt; wir haben Einen Vater und das ist Gott! Es wäre möglich, daß die Juden dabey an den Gegensatz gedacht hätten zwischen sich, der allein echten und gleichsam heiligen Nachkommenschaft Abrahams von der Sarah, durch die Erzväter Isaak und Jacob und die zwölf Patriarchen, und zwischen den unechten Nachkommen Abrahams von der Agar, der Magd, und ihrem Sohne Ismael. Der reine Dienst Jehovas, die Bündnisse, die Verheissungen und die Kindschaft Gottes gehörten allein der echten und unverfälschten Nachkommenschaft Abrahams, dem wahren Volke Gottes. Die Nachkommenschaft Ismaels des Sohnes der Magd, hatte den Dienst des allein wahren Gottes verlassen und diente den eitlen Götzen [1]). Aber sollte diese Beziehung hier nicht zu künstlich seyn? Auch dachte wohl niemand leicht daran, das Verhältniß Abrahams mit der Agar bey der unter den Erzvätern bestehenden Polygamie πορνεία zu nennen [2]).

Bekanntlich nannten die Hebräer den Götzendienst Ehebruch oder Hurerey, s. Deut. 31, 16. Esaias 1, 21. Ezech. 16, 15 ff. 20, 30. Weish. 14, 12. Hosea nennt 2, 4. (6.) die Götzendiener τέκνα πορνείας, בְּנֵי זְנוּנִים, und Philo sagt: ἄθεος μὲν ὁ ἄγονος, πολύθεος δὲ ὁ ἐκ πόρνης, τυφλώττων περὶ τὸν ἀληθῆ πατέρα, καὶ

1) So Euthymius, Wetstein und Tittmann.

2) Man sehe, wie Philo de congressu quaerendae eruditionis gratia §. 3 und 4. jenes Verhältniß, freylich allegorisch, als ein völlig rechtmäßiges behandelt.

Sprechens, Aussprechens, λέγειν mehr die innere Geistesthätigkeit des Gedanken- und Wortbildens bezeichnet [1]). So ist λαλιὰ die ausgesprochene Rede, λόγος λαλούμενος Mark. 5, 37., λόγος das Gedankenwort, der Inhalt, Zusammenhang der gesprochenen Rede. Kap. 4, 41. 42. glaubten die Samaritaner, nachdem Jesus sie ausführlicher belehrt hatte, διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ, und nicht mehr, wie Anfangs διὰ τὴν λαλιὰν der Frau. Dort ist λόγος der Inbegriff der Lehren Jesu, die sie von ihm empfangen hatten, λαλιὰ die einzelne, gesprochene Rede der Frau 4, 28. 29. So scheint es auch hier zu seyn. Die Juden verstanden die besondere λαλιὰ Jesu nicht, d. h. das, was er in dieser Unterredung von V. 31. zu ihnen gesprochen hatte. Warum nicht? Weil sie überhaupt kein Gehör hatten, keine Fähigkeit, seinen λόγος überhaupt, d. h. seine Lehre s. V. 37., die ῥήματα τοῦ θεοῦ, die ἀλήθεια, die er verkündigte, aufmerksam zu hören, zu vernehmen. Meyer versteht unter λαλιὰ die Redeweise, das Formelle, unter λόγος das Materielle, die Lehre. Dagegen aber ist der Joh. Gebrauch von λαλιὰ und λόγος 4, 41. 42.

V. 44. Zahlreiche und wichtige Auctoritäten haben den Artikel vor πατρὸς. Der Vater, dem die Gegner angehören, soll näher bestimmt werden. Es ist der Teu-

1) Dieser Unterschied läßt sich auch im N. T. fast überall durchführen. Es giebt Stellen, wo nur λαλεῖν, andere, wo nur λέγειν stehen kann, und eine Vertauschung völlig unstatthaft wäre. So kann es Matth. 9, 33. Luk. 11, 14. nur heißen ἐλάλησεν ὁ κωφός, nicht εἶπε, Jak. 1, 19. nicht βραχὺς εἰς τὸ λέγειν, sondern nur εἰς τὸ λαλεῖν, nicht γλώσσαις λέγειν, sondern λαλεῖν. Es heißt richtig, ἀπεκρίθησαν λέγοντες, nicht λαλοῦντες, ἡ γραφὴ, ὁ νόμος λέγει nicht λαλεῖ. Röm. 3, 19. heißt es, ὅσα ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, was das Gesetz sagt, gebietet, was es enthält, das spricht es aus für die, welche unter demselben stehen. Bemerkenswerth ist die Formel, ἐλάλησε — λέγων, worauf dann die gesprochenen Worte selbst folgen, Matth. 14, 27. 23, 1. Mark. 6, 50. Apostelg. 8, 26 u. a.

fel. Da ist der Artikel vor πατρὸς nothwendig. Nicht nach Gottes Gebot und Willen, sagt Jesus, sondern nach Eures Vaters Gelüst habt Ihr vor zu handeln, indem Ihr mich, der ich die Wahrheit rede, verwerft und tödten wollt. Dieß ist ganz die Art jenes Menschenmörders von Anfang an, jenes Vaters der Lüge u. s. w. So lange Ihr diesem Vater angehört, könnt Ihr mein Wort nicht hören und verstehen. — Hat Buttmann [1]) Recht, daß ἐθέλω insbesondere „das thätige Wollen mit Vorsatz" bedeutet, so ist θέλετε ποιεῖν von dem bestimmten Vorhaben zu verstehen, die Lüste des Teufels, Mord und Wahrheitshaß, zu vollbringen.

In welchem Sinne heißt es vom Teufel, daß er ein Menschenmörder von Anfang an gewesen und in der Wahrheit nicht bestehe [2])? Was die Beziehung des ἀνθρωποκτόνος betrifft, so gab es in der alten Kirche zwey Hauptmeinungen. Die meisten, wie Origenes, Chrysostomus, Augustin, Theophylakt, und das Scholion zu Codex g bey Matthäi, verstanden unter dem Menschenmord des Teufels von Anfang die Verführung der ersten Eltern zur tödtenden Sünde. Cyrill aber von Alexandrien [3]) verstand unter dem ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς den ersten Menschenmörder, den Kain, ὃς πρῶτος ἀνθρώπων ἁπάντων ἐλέγχων (?) μὲν οὐκ ἠγάπησε τὸν σωφρονιστὴν φθόνου δὲ καὶ φόνου καὶ δόλου καὶ ψεύδους καὶ ἀπάτης ἀρχὴ μετ' ἐκεῖνον ἐδείχθη τὸν Σατανᾶν, οὗπερ μὲν δικαίως ὀνομάζοιτο καὶ υἱός. Der Hauptgrund seiner Auslegung ist, daß er am Ende des Verses statt καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ las καθὼς καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.

1) Lexilogus S. 26 und 27.

2) Vergl. hier Dr. Nitzsch vortreffliche Abhandlung über den Menschenmörder von Anfang Joh. 8, 44. in der Berl. theol. Zeitschrift Heft 3. S. 52 ff.

3) Comment. in Joannem p. 560. und Glaph. in Gen. lib. I. Opp. I. p. 18.

Verstand er nun unter dem πατὴρ αὐτοῦ den Teufel, so mußte er für den ἀνθρωποκτόνος und ψεύστης einen Satanischen Sohn haben. Dieser ist ihm Kain, der Vater oder das Urbild des ungläubigen Judenthums [1]). Außer diesen beyden Hauptauslegungen lernt man aus dem Scholion im Codex d bey Matthäi [2]) noch eine andere im Alterthum kennen, welche unter dem διάβολος den Antichrist, in welchem der wahre Teufel wohne, verstanden wissen wollte [3]). Euthymius aber stellt neben die Origeneische Auslegung die Cyrillische und verbindet beyde, nur wendet er die letztere anders. Nach der gewöhnlichen Lesart am Ende des Verses καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ bezieht er αὐτοῦ auf ψεῦδος, nicht auf ψεύστης, und versteht unter dem Menschenmörder von Anfang den Teufel selbst, sofern er den ersten Mord in der Welt angestiftet und der Vater der Lüge ist [4]).

Die neueren Ausleger folgen fast alle der Origeneischen Ansicht, und nur Wenige, wie Döderlein und Nitzsch, wenden sich zur Cyrillischen in der Form, in der sie Euthymius gegeben hat. Jene, die Origeneische Auslegung, scheint auf den ersten Anblick viel für sich zu haben; zuerst im allernächsten Zusammenhange die scheinbar aus-

---

1) Epiphanius versteht gar unter dem teufel. Vater der Juden den zweyten Kain, den Judas Ischarioth, sich berufend auf 6, 70. S. Haer. 38. ed. Petav. Colon. I. p. 279 sq. — *Περὶ τοῦ Ἰούδα ἔλεγε τοῖς Ἰουδαίοις, ᾧ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται· καὶ ὡ τις πείθεται τοῦτον πατέρα ἔσχηκε καὶ ἀρχηγὸν τῆς αὐτοῦ πειθοῦς. φησὶν οὖν ὁ Κύριος ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑμῶν, τοῦ διαβόλου, ἐστὲ. ἐπειδὴ ἀντὶ τοῦ Χριστοῦ τῷ Ἰούδᾳ ἐπείσθησαν.*

2) Evang. Joan. Appendix N. 2. p. 371. Das Scholion ist aus Photius.

3) Eine solche Erklärung deutet auch Cyrill an, aber er billigt sie nicht.

4) *Τὸν πρῶτον ἄνθρωπον κτείνας, τὸν Ἀδάμ. Αὐτὸς γὰρ αὐτῷ τὸν θάνατον προξένησεν. Εἶτα καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν Ἄβελ ἀνεῖλεν. αὐτὸς γὰρ καὶ αὐτῷ τὸν ἀδελφὸν Κάϊν ἐπανέστησε κινήσας ἰῷ φθόνῳ.*

schließliche Beziehung des Folgenden auf die Lüge und List des Teufels bey dem Sündenfalle des ersten Menschenpaares, sodann aber einige ähnlich lautende und die geistige Beziehung von ἀνθρωποκτόνος rechtfertigende Stellen, wie Weish. 2, 24. Röm. 5, 12. 1 Joh. 3, 15., endlich auch das ἀπ' ἀρχῆς, ganz streng genommen. Der Zusammenhang aber fordert, unter dem Menschenmörder von Anfang den Teufel zu verstehen, so fern er den Kain zum Brudermorde, zum ersten Morde, anstiftete. Zweyerley ist es, was Jesus den Juden zum Vorwurf macht, und weshalb er sie weder für Abrahams, noch für Gottes Kinder könne gelten lassen, sondern für Kinder des Teufels halten müsse, nemlich Mordlust im eigentlichen und strengen Sinne und Wahrheitshaß, der Grund von jener. Indem er ihnen nun zeigen wollte, daß er ein Recht habe, sie Teufelskinder zu nennen, was anderes konnte er, wenn es ihm auf eine klare und bestimmte Vergleichung ankam, in dem Gelüste und Getriebe des Teufels hervorheben, als eben jene Mordlust, jene uranfängliche ἀνθρωποκτονία im eigentlichen Sinne, und jenen uranfänglichen Haß gegen die göttliche Wahrheit? Allerdings war der Teufel, so fern er die Sünde in die Welt brachte und Eva und Adam dazu verführte, ein Menschenmörder im geistigen Sinne. Allein dieser Gedanke stört den Zusammenhang, weil von geistigem Morde in Beziehung auf Christus hier gar nicht die Rede seyn kann. Olshausen beschuldigt die von Nitzsch und mir vertheidigte Erklärung, „daß sie die Tiefe des Gedankens offenbar verflache." Aber nicht die Tiefe gilt es, sondern die Wahrheit und Klarheit. Olshausen sagt, „die Origeneische Auslegung führe auf einen trefflichen Gegensatz zwischen dem geistigen Morde Adams und dem intendirten Morde des Erlösers, als des andern Adams, aus dessen Tode Leben und Seligkeit für Alle entquoll, während des ersten Adams Tod Verderben über das ganze Menschengeschlecht brachte." Zu

Röm. 5, 12 ff. läßt sich dergleichen bemerken, aber was soll das hier, wo die Vergleichung ganz wohin anders fällt, als auf Christus und Adam? Nur keine Tiefe auf Kosten der exegetischen Wahrheit und Einfachheit! Die Vergleichung mit 1 Joh. 3, 12—15. unterstützt vielmehr unsere, als die entgegengesetzte Auslegung. Denn offenbar vergleicht ja Joh. hier nur den subtilen Menschenmord durch Bruderhaß mit dem groben Brudermorde Kains, der eben in so fern ein Kind des Teufels war, ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν, V. 15. aber am Schluß, καὶ οἴδατε, ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν ἑαυτῷ μένουσαν, ist die Anspielung auf die Mosaischen Gesetze gegen den Todschlag unverkennbar, und πᾶς ἀνθρωποκτόνος beydes der Mörder im geistigen wie im bürgerlichen Sinne. Daß endlich ἀπ' ἀρχῆς die Uranfänge der menschlichen Geschichte überhaupt bezeichnen könne, wo jener erste, teuflische Menschenmord geschah, leidet keinen Zweifel. — Wie die Juden, weil sie die Wahrheit nicht liebten, Jesum tödten wollten, der doch die Wahrheit redete, so heißt es nun auch hier vom Teufel: καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. Gewöhnlich nimmt man an, Jesus spiele hier an auf den Fall des Teufels, der ursprünglich ein guter Engel gewesen, einst aber aus Neid oder Wollust oder Stolz und Ungehorsam von Gott und seiner eigenen guten Natur völlig abgefallen sey [1]). Aber οὐχ ἕστηκεν ist nur der

1) Vergl. 2 Petri 2, 4. Jud. V. 6. Der Jüdische Monotheismus konnte ein von Natur und Ursprung böses Grundwesen, wie der Persische Ahriman war, nicht in sich aufnehmen. Die rein monotheistische Erzählung von dem menschlichen Sündenfall in der Genesis war und blieb der Kanon für die spätere Jüdische Lehre vom Teufel und mußte als Parallele für die Geschichte des Teufels nothwendig zu der Annahme führen, daß, wie der Mensch ursprünglich gut gewesen, nachher aber gefallen sey, so auch der Teufel. Ueber die verschiedenen Vorstellungen von dem Falle des Teufels und seiner Engel in der alten Kirche s. Münschers Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2. §. 122. und Keilii Opusc. acad. Vol. II. p. 566 sqq.

Form nach, nicht seiner Bedeutung nach Perfectum und kann nicht übersetzt werden: er stand nicht fest, bestand nicht? Man beruft sich zur Rechtfertigung auf Röm. 5, 2. 1 Kor. 16, 13. Aber fast gerade das Gegentheil lehren diese Stellen. Sowohl hier, als in allen übrigen neutest. Stellen, wo es vorkommt, Matth. 12, 46. (47.) 20, 6. Mark. 9, 1. 11, 5. Luk. 8, 20. Joh. 1, 26. 3, 29. (18, 28.) Apstg. 1, 11. 7, 33. Röm. 11, 20. 1 Kor. 7, 37. 2 Kor. 13, 1. u. a. hat nach echt Griechischem Gebrauch [1]) das Perfektum ἑστηκα die Bedeutung des Präsens, ich habe mich gestellt, ich stehe, und das Plusquamperfectum die des Imperfectums, ich stand. Da nun in unserer Stelle eine Ausnahme von dieser Regel auf keine Weise begründet werden kann, sondern im Gegentheil das folgende, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ, den regelmäßigen Gebrauch des ἑστηκεν vorauszusetzen scheint: so muß, dünkt mich, die gewöhnliche Auslegung hier verlassen und der Satz so verstanden werden, wie ihn schon Euthymius [2]) verstanden zu haben scheint, nämlich von dem ἰδίωμα des Teufels, in der Wahrheit nicht zu bestehen, sondern im steten Abfallen von derselben und in einem unaufhörlichen Lügen und Negiren der Wahrheit begriffen zu seyn. Läßt man diese Auslegung gelten, so verschwindet die Schwierigkeit in dem folgenden ὅτι und ἔστιν von selbst. Der Teufel, will Jesus sagen, steht, besteht nicht in der Wahrheit, (er fällt immer von ihr ab,) eben weil die Wahrheit nicht in ihm ist, nicht zu seinem inneren Wesen (seinen ἰδίοις) gehört. Die Lüge ist ihm so zur Natur geworden, daß wenn er die Lüge redet, eben dieß zu seinem eigensten Wesen gehört; denn ein Lügner ist er (von Charakter), der Vater der Lüge oder der Lügner. Das innere, so-

1) Buttmanns ausführl. Gr. Sprachlehre 2. S. 157 f.
2) Οὐκ ἐμμένει. τ. ε. ἐν τῷ ὀρθῷ βίῳ οὐκ ἀναπαύεται, ἀλλὰ μισεῖ τὴν τοιαύτην πολιτείαν.

gische Verhältniß der beyden Sätze ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἕστηκεν und ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ ist dieses, daß in dem ersteren Satze die Wahrheit objective gemeint ist, als Gegenstand oder Inhalt der Erkenntniß und des Handelns, in dem zweyten Satze aber der innere Wahrheitssinn, als die wesentliche Bedingung, die Wahrheit außer uns zu suchen und festzuhalten. Die entgegengesetzte Auslegung von dem factischen Falle des Teufels kann, zumahl wenn sie sich von der Furcht vor Manichäismus [1]) ängstigen läßt, sich mit dem ὅτι und ἐστιν kaum anders helfen, als entweder durch die Behauptung, ὅτι sey hier nicht aitiologisch, sondern syllogistisch, und stehe für διὸ oder διὰ τοῦτο, (wogegen aber das offenbar parallele und aitiologische ὅτι am Schluß des Verses spricht,) oder indem sie sagt, es sey hier, wie Piscator sich ausdrückt, ein argumentum ab effectu. Das Letztere wäre in diesem Falle wohl das Beste. Denn gesetzt, daß hier auf den Fall des Teufels angespielt wird, so will ja Jesus nur so viel sagen, jener Abfall lasse sich daraus erklären, daß der Teufel als ein freyes Wesen die Wahrheit nicht stark genug geliebt und festgehalten habe. Aber wie gezwungen ist dieß! Eine eigenthümliche Schwierigkeit bietet der Schluß des Verses καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ dar. Die Lesart ist unzweifelhaft. Es ist eine zweifache Beziehung von αὐτοῦ denkbar, auf das nächste ψεύστης oder das entferntere ψεῦδος. Origenes, Euthymius, Theophylakt wählen die letztere Beziehung. Sie ist, wenn man auf Sinn sieht, die natürlichste. Sie setzt freylich voraus, daß τὸ ψεῦδος im Anfange des Satzes so stark durchtönt und im Sinne bleibt, daß es das αὐτοῦ gleichsam an sich zieht. Dieß ist selten, aber unbedenklich. Dazu kommt, daß die Beziehung auf ψεῦδος durch das

1) Herakleon legte die Stelle allerdings so aus, als sey die Lüge die ursprüngliche Natur des Teufels.

ψεύστης vermittelt und erleichtert wird, wiewohl ich nicht sagen möchte, es sey αὐτοῦ auf das in dem ψεύστης versteckt liegende ψεῦδος zu beziehen. Auch hat es keine Bedenklichkeit πατὴρ in der Bedeutung von Urheber mit Abstractis und Sachen zu construiren, vergl. Röm. 4, 12. Jak. 1, 17. — Grammatisch näher liegt freylich die von Meyer neuerdings empfohlene Beziehung auf ψεύστης. Allein auch diese hat ihre grammatischen Schwierigkeiten und läßt sich ohne Begriffsvertauschungen nicht deutlich machen. Da ψεύστης zunächst Prädicat des Teufels ist, so muß man es in der Beziehung von αὐτοῦ darauf als abstracten oder collectivischen Begriff fassen, nemlich so: der Lügner schlechthin, oder die Lügenden insgesammt haben den Teufel zu ihrem Vater. Ich halte dieß für möglich, aber man kann zweifelhaft seyn, wo die Härte größer ist, bey dieser oder bey der Beziehung von αὐτοῦ auf ψεῦδος. Mir scheint die letztere immer noch die leichtere und richtigere.

Ganz verständlich wird die Stelle erst, wenn man erwägt, daß Jesus hier das Gute und Böse weniger in der ungleichartigen und stufenweisen Mischung unter den Menschen und im Menschen, als vielmehr im scharfen Gegensatz gegen einander in der Welt (dem κόσμος) und dem Reiche Gottes, in den Kindern des Teufels und den Kindern Gottes, weniger also nach relativen, als nach absoluten Verhältnissen betrachtet. Vergl. V. 43. 47., vorzüglich aber 1 Joh. 3, 7—10., wo Johannes diese Idee noch bestimmter entwickelt. Diese Ansicht kann einseitig gefaßt, leicht mißverstanden und gemißbraucht werden, aber sie hat ihr Recht und ihren Grund in den Erscheinungen der sittlichen Welt, und in der richtigen Beurtheilung derselben vom Standpuncte der vollendeten κρίσις aus, auf welchem Jesus namentlich hier stehet. Es scheint freylich, als höbe diese kritische Ansicht, indem sie eine unüberwindliche Kluft nicht nur zwischen dem Guten und

Bösen in abstracto, sondern auch zwischen den Guten und Bösen in concreto befestigt und die Mischungen und Stufen im wirklichen Leben nicht gelten läßt, die sittliche Freyheit auf, oder als mache sie den Gegensatz zu einem nothwendigen Gegensatz der Natur. Das ist aber keineswegs der Fall. Denn, obgleich auf die Weise die zeitliche Genesis und Mischung und Entwicklung des Guten und Bösen in den Hintergrund tritt, so sind doch die Menschen nach Christus und Johannes nicht von Natur und ursprünglich so geschieden, die einen in der tyrannischen Gewalt des Bösen, die andern in der mächtigen Hand Gottes und von ihm getrieben, sondern durch einen Act des freyen sittlichen Willens sind oder werden sie zu jeder Zeit entweder das eine oder das andere ganz, nur nicht halb, weil es kein Mittelding zwischen Gut und Böse giebt. Jeder kann in jedem Augenblicke, wenn er will, ein Kind Gottes oder des Teufels werden.

V. 45. ist ἐγὼ δὲ emphatisch vorangestellt, um den Gegensatz gegen den Teufel recht stark zu markiren. Es gehört zu ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω und ist keine Anakoluthie. So sehr, will Jesus sagen, seyd Ihr in der Gewalt jenes Lügenvaters, daß eben, weil ich die Wahrheit rede, die Euch verhaßte, Ihr mir nicht glaubet. Richtig ergänzt Euthymius: *Εἰ μὲν ἔλεγον ψεῦδος, ἐπιστεύσατέ μοι ἄν, ὡς τὸ ἴδιον τοῦ πατρὸς ὑμῶν.* Vergl. 5, 43.

V. 46. Den Zusammenhang mit V. 45. giebt Euthymius so an: *Εἰ μὴ, διότι τὴν ἀλήθειαν λέγω, ἀπιστεῖτε μοι, εἴπατε, τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας ὑπ' ἐμοῦ γενομένης, ἵνα δόξητε δι' ἐκείνην ἀπιστεῖν;* Euthymius versteht also unter ἁμαρτία nach herrschendem Sprachgebrauche des N. T. die Sünde überhaupt. Eben so Chrysostomus und Theophylakt. Nach beyden aber ist der Zusammenhang der ganzen Rede dieser: Jesus wolle den Juden beweisen, daß sie wahre Teufelssöhne seyen, und nicht Söhne Gottes, bloß aus

Wahrheitshaß ihn verfolgten. In dieser Beziehung setze er den einzig möglichen Fall, in welchem sie entschuldigt, ja berechtigt seyen, ihm nicht zu glauben, oder ihn zu hassen, wenn sie nemlich nachweisen könnten, daß er ein Sünder sey. In diesem Falle dürften sie ihm allerdings nicht glauben. Da sie ihm aber keine Sünde nachweisen könnten, so sey am Tage, daß sie nur aus teufelischem Hasse gegen die Wahrheit ungläubig seyen. — Diese Erklärung halte ich für die richtige. Nur muß hinzugesetzt werden, daß Jesus hier auf den allgemeinen Zusammenhang zwischen Sünde und Irrthum zurückgeht, und voraussetzt, daß in dem Grade, in welchem jemand sündlos, unschuldig ist, bey sonst gleicher Kraft des Geistes die größere Erkenntniß der Wahrheit in ihm ist. Konnten also die Juden ihm keine Sünde nachweisen, so hatten sie um so weniger Recht zu ihrem Unglauben. Dabey aber ist aus allgemeinem theologischen Interesse noch zweyerley zu bemerken: Erstlich, es ist hier die Rede nicht von der allbegreiflichen Wahrheit, welche Jedermann durch äußere Erfahrung von den Dingen bey einigem Nachdenken selbst erkennen oder erschliessen kann, sondern von der, welche den Glauben an das Göttliche zunächst und vorzugsweise in Anspruch nimmt, und um recht erkannt zu werden von dem Verstande zuvor im Herzen vertrauensvoll anerkannt werden muß. Insbesondere ist gemeint die Wahrheit von dem Wesen und der Würde Jesu, s. V. 25., wovon Jesus allein und zwar aus innerstem Selbstbewußtseyn Zeugniß ablegen konnte. Um diese anzuerkennen, bedurfte es des Vertrauens auf seine sittliche Reinheit. Dem Sünder darf und kann Niemand glauben, daß er Christus, der Sohn des lebendigen Gottes ist. Zweytens. Nicht darin liegt das allgemeine apologetische Gewicht dieser Stelle, daß die Juden Christo keine ἁμαρτία nachweisen konnten. Denn theils konnte es zufällig seyn, daß gerade die gegenwärtigen Juden

Bösen in abstracto, sondern auch zwischen den Guten und Bösen in concreto befestigt und die Mischungen und Stufen im wirklichen Leben nicht gelten läßt, die sittliche Freyheit auf, oder als mache sie den Gegensatz zu einem nothwendigen Gegensatz der Natur. Das ist aber keineswegs der Fall. Denn, obgleich auf die Weise die zeitliche Genesis und Mischung und Entwicklung des Guten und Bösen in den Hintergrund tritt, so sind doch die Menschen nach Christus und Johannes nicht von Natur und ursprünglich so geschieden, die einen in der tyrannischen Gewalt des Bösen, die andern in der mächtigen Hand Gottes und von ihm getrieben, sondern durch einen Act des freyen sittlichen Willens sind oder werden sie zu jeder Zeit entweder das eine oder das andere ganz, nur nicht halb, weil es kein Mittelding zwischen Gut und Böse giebt. Jeder kann in jedem Augenblicke, wenn er will, ein Kind Gottes oder des Teufels werden.

V. 45. ist ἐγὼ δὲ emphatisch vorangestellt, um den Gegensatz gegen den Teufel recht stark zu markiren. Es gehört zu ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω und ist keine Anakoluthie. So sehr, will Jesus sagen, seyd Ihr in der Gewalt jenes Lügenvaters, daß eben, weil ich die Wahrheit rede, die Euch verhaßte, Ihr mir nicht glaubet. Richtig ergänzt Euthymius: *Εἰ μὲν ἔλεγον ψεῦδος, ἐπιστεύσατέ μοι ἄν, ὡς τὸ ἴδιον τοῦ πατρὸς ὑμῶν.* Vergl. 5, 43.

V. 46. Den Zusammenhang mit V. 45. giebt Euthymius so an: *Εἰ μὴ, διότι τὴν ἀλήθειαν λέγω, ἀπιστεῖτε μοι, εἴπατε, τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας ὑπ' ἐμοῦ γενομένης, ἵνα δόξητε δι' ἐκείνην ἀπιστεῖν;* Euthymius versteht also unter ἁμαρτία nach herrschendem Sprachgebrauche des N. T. die Sünde überhaupt. Eben so Chrysostomus und Theophylakt. Nach beyden aber ist der Zusammenhang der ganzen Rede dieser: Jesus wolle den Juden beweisen, daß sie wahre Teufelssöhne seyen, und nicht Söhne Gottes, bloß aus

Wahrheitshaß ihn verfolgten. In dieser Beziehung setze er den einzig möglichen Fall, in welchem sie entschuldigt, ja berechtigt seyen, ihm nicht zu glauben, oder ihn zu hassen, wenn sie nemlich nachweisen könnten, daß er ein Sünder sey. In diesem Falle dürften sie ihm allerdings nicht glauben. Da sie ihm aber keine Sünde nachweisen könnten, so sey am Tage, daß sie nur aus teufelischem Hasse gegen die Wahrheit ungläubig seyen. — Diese Erklärung halte ich für die richtige. Nur muß hinzugesetzt werden, daß Jesus hier auf den allgemeinen Zusammenhang zwischen Sünde und Irrthum zurückgeht, und voraussetzt, daß in dem Grade, in welchem jemand sündlos, unschuldig ist, bey sonst gleicher Kraft des Geistes die größere Erkenntniß der Wahrheit in ihm ist. Konnten also die Juden ihm keine Sünde nachweisen, so hatten sie um so weniger Recht zu ihrem Unglauben. Dabey aber ist aus allgemeinem theologischen Interesse noch zweyerley zu bemerken: Erstlich, es ist hier die Rede nicht von der allbegreiflichen Wahrheit, welche Jedermann durch äußere Erfahrung von den Dingen bey einigem Nachdenken selbst erkennen oder erschliessen kann, sondern von der, welche den Glauben an das Göttliche zunächst und vorzugsweise in Anspruch nimmt, und um recht erkannt zu werden von dem Verstande zuvor im Herzen vertrauensvoll anerkannt werden muß. Insbesondere ist gemeint die Wahrheit von dem Wesen und der Würde Jesu, s. V. 25., wovon Jesus allein und zwar aus innerstem Selbstbewußtseyn Zeugniß ablegen konnte. Um diese anzuerkennen, bedurfte es des Vertrauens auf seine sittliche Reinheit. Dem Sünder darf und kann Niemand glauben, daß er Christus, der Sohn des lebendigen Gottes ist. Zweytens. Nicht darin liegt das allgemeine apologetische Gewicht dieser Stelle, daß die Juden Christo keine ἁμαρτία nachweisen konnten. Denn theils konnte es zufällig seyn, daß gerade die gegenwärtigen Juden

die Juden Goim und Samariter synonym [1]). Weil Jesus sie nicht für echte Söhne Gottes und Abrahams anerkannt, so nannten sie ihn einen Samariter, und weil er sie Teufelskinder genannt hatte, so sagten sie zur Wiedervergeltung, er habe einen Teufel.

V. 49. 50. Auf die Schmähung antwortet Jesus einfach: Ich habe keinen Teufel, im Gegentheil ich ehre meinen Vater, indem ich sein Wort, seine Wahrheit verkündige; das ist kein dämonisches Werk. Statt daß Ihr mich nun als Verkündiger der Wahrheit ehren solltet, schmähet Ihr mich, V. 48. Auf welcher Seite ist nun das Dämonische? Aber ich will meine Ehre gegen Eure Schmähung nicht weiter zu vertheidigen suchen; es giebt einen, der sie sucht und richtet zwischen mir und Euch, Gott, dem überlasse ich es. — In dieser Umschreibung ist eine gewisse Retorsion angedeutet, sie liegt in dem stark hervortretenden ἐγώ V. 49. Schon Cyrill erkannte sie. Καὶ V. 49. stellt das contrastirende τιμῶ τὸν πατέρα μου und ὑμεῖς ἀτιμάζετέ με nur neben einander; es ist aber in der genaueren logischen Auflösung als und dennoch zu fassen. Der bestimmte Sinn ist: Obwohl er seinen Vater im Himmel ehrte, sagten sie doch, er habe einen Dämon. — Daraus daß das brachylogische ὁ ζητῶν sich auf τὴν δόξαν μου zurückbezieht, schließt Meyer, auch κρίνων beziehe sich auf dieses Subject, und zwar in der Bedeutung des an das Licht bringens und entscheidend rechtfertigens der Ehre. Allein, wo ist ein Beyspiel, daß κρίνειν δόξαν überhaupt vorkommt und so gebraucht wird? Das Natürlichste scheint mir immer zu seyn, κρίνων in der gewöhnlichen Bedeutung des Richtens auf den Streit Christi mit seinen Gegnern zu beziehen.

1) S. Wetstein und Lampe zu d. St.

V. 51. Schon V. 50. ist Jesus im Begriff, mit den Gegnern abzubrechen. Aber er fügt einen versöhnenden Schluß hinzu. Nachdrucksvoll und feyerlich (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν) erklärt er in einem absichtlich gewählten Räthselspruche, lockend und warnend zugleich, in besonderer Beziehung auf die Empfänglicheren, wohl auch die in den Gegnern vorhandenen Keime des Besseren [1]): Wer mein Wort hält (nicht bloß hört, sondern bewahrt,) der wird den Tod nimmer schauen (den Tod als Strafe, als Uebel nie erfahren; er wird ewig leben, ob er gleich stürbe, vergl. 5, 24. 11, 25. 26.). Daß er den Satz gerade so ausdrückt, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ, erklärt sich vielleicht aus folgender Gedankenverbindung. Er hatte V. 21—24. gesagt, die nicht an ihn glaubten, würden in ihren Sünden sterben. An diesen warnenden Anfang seiner Unterredung erinnnert er jetzt durch die Ausdrucksweise θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ. Meyer übersieht das Abbrechende, Schliessende der Rede, und faßt den Zusammenhang mit V. 50. zu eng so: Die göttliche Entscheidung meiner Ehre wird factisch erfolgen durch die Ertheilung des ewigen Lebens an die Bewahrer meines Wortes. Aber in diesem Falle würde die andere Seite der entscheidenden Krisis, die Bestrafung der Ungläubigen auch ausgedrückt seyn. Θεωρεῖν oder ἰδεῖν τὸν θάνατον Luk. 2, 25. (vergl. Ps. 89, 49.) erklärt sich theils aus der dem Hebräer gewöhnlichen Personification des Todes, theils aus dem mannigfaltig bildlichen und emphatischen Gebrauch der Worte Sehen und Hören wie in allen Sprachen, so insbesondere in der Hebräischen. V. 52. haben wir den noch charakteristischeren Ausdruck γεύεσθαι θανάτου,

1) Auf gleiche Weise faßt den Uebergang Cyrill: *Περιττὸν ἀποφαίνει τὸ καὶ μακρὰς ἀντεπάγειν τὰς ἀπολογίας τοῖς εἰωθόσι φιλοψογεῖν. Ἀποκλίνει γὰρ ἐφ' ὃ περὴν ἀναγκαῖον, τὸ καλεῖσθαί φημι διὰ πίστεως εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν, μόνον δὲ οὐχὶ τὸ ἐρρῶσθαι φράσας τοῖς ἐξ ἁμαθίας λελυπηκόσι τέχνῃ τινὶ πάλιν τὸν οἰκεῖον ἀναμίσγει λόγον*

vergl. Matth. 16, 28., eine im A. T. gar nicht, bey den Rabbinen aber häufig vorkommende Redeweise, טַעַם טַעַם מִיתָה, gustare gustum mortis [1]). Die Araber und Syrer gaben dem Tode einen Todeskelch [2]). Dem Schicksal, dem Unglück u. s. w. geben auch die Hebräer einen Kelch Matth. 20, 22., ob aber auch dem Tode, scheint nicht gewiß. Aus der Formel *γεύεσθαι θανάτου* folgt es wenigstens nicht. Selbst die rabbinische Formel nöthigt nicht zu dieser Voraussetzung; im Gegentheil, wenn das Bild des Todeskelches zum Grunde läge, so würde wohl irgendwo der Ausdruck bestimmter darauf hinweisen, wie im Arab. und Syr. Obgleich *γεύεσθαι* mit dem Genitiv bey den Griechen häufig vorkommt von dem Erfahren, Versuchen einer Sache u. s. w., so ist den Griechen doch die bestimmte Formel *γεύεσθαι θανάτου* fremd. Man hat wohl damit verglichen *γεύεσθαι τοῦ φόνου* bey Polybius 30, 14. 15, 33., aber dieses Mordkosten, in der Bedeutung den Mord versuchen und liebgewinnen, ist doch sehr verschieden. Das Natürlichste ist, die Formel für einen Hebraismus der späteren Zeit zu halten.

V. 52. und 53. Der Räthselspruch des Herrn konnte den fleischlichgesinnten Juden nicht sogleich verständlich seyn. Sie halten sich, obwohl sie sonst gewohnt waren, den Tod als Strafe der Adamitischen Sünde zu betrachten, an dem äusseren Schein, als schreibe Christus seinem Worte die Kraft zu, das natürliche Gesetz des Todes alles irdischen Lebens aufzuheben. So erschien ihnen der Ausspruch einen Unsinn zu enthalten, den sie leicht genug durch das Beyspiel Abrahams und der Propheten widerlegen zu können glaubten. Ohne sich nur einige Mühe des Nachdenkens zu geben, sprechen sie nach ihrer Gewohnheit rasch ab: Da ist's ja klar, solchen Unsinn kann nur

1) S. Wetstein und Schöttgen zu Matth. 16, 28.
2) S. Gesenius zu Esaias 51, 17.

vorbringen, wen ein böser Geist treibt. Abraham ist gestorben und die Propheten sind gestorben, und Du sprichst, als könntest Du nicht bloß Dich, sondern alle Deine Anhänger vor dem Tode bewahren. Bist Du mehr als unser Vater Abraham, der doch sterben mußte sammt den Propheten; wozu machst Du Dich selbst? Du sprichst ja, mochten sie denken, als wärest Du Gott, der allein so Großes, so Menschen Unmögliches vermag.

V. 54. Die Antwort Jesu schließt sich an die Frage τίνα σεαυτὸν ποιεῖς; V. 53. unmittelbar so an: Wenn ich mir selber so große Ehre beylege, wie Ihr meint, so ist meine Ehre freylich nichts. Da habt Ihr Recht. Aber mein Vater ist's, der sie mir beylegt, derselbe, den Ihr Euren nennt. — Jesus erklärt seinen Ausspruch V. 52. nicht. Er hält sich zunächst an die Antwort der Juden, welche ihm vorwarfen, daß er mehr seyn wolle, als Abraham. Dieß läßt er gelten. Weder Abraham, noch die Propheten vermochten dem Tode seinen Stachel zu nehmen. Das vermochte allein Er, der Sohn Gottes, durch den Glauben an sein Wort. Aber, wenn sie meinten, er lege sich willkührlich jene Ehre und Macht bey, so zeigt er ihnen, daß dieß falsch sey. Sie selbst müßten wissen, daß nur Gott, der Vater, ihm solche Herrlichkeit zu verleihen vermöge. — Da Joh. ἐὰν fast immer regelmäßig construirt, so ist das Natürlichste, δοξάζω für den Conjunctiv zu halten. Er läßt aber auch den Indicativ folgen, z. B. 1 Joh. 5, 15. ἐὰν οἴδαμεν, vielleicht auch den Indicat. des Futurums 8, 36. nach Cod. D., der ἐὰν ἐλευθερώσει liest. Hier lesen die Codd. B D und Origenes ebenfalls δοξάσω. Hermann bemerkt zu Vigerus [1]), daß auch jüngere Profanscribenten ἐὰν mit dem Indicativ gebrauchen [2]). Wenn es bey Johannes von ἐὰν mit dem

1) Pag. 822.

2) Vergl. Winers Grammatik S. 242 — 244. Lipsius de modorum usu in N. T. p. 31 sqq.

vergl. Matth. 16, 28., eine [illegible]s häufigere und ge-
Rabbinen aber häufig vorko[illegible] geneigt seyn, e[illegible]
מִיתָה, gustare gustum m[illegible] oder δοξάζω
rer gaben dem Tode ein[illegible] durch ni[illegible]
dem Unglück u. s. w. [illegible] der [illegible]
Matth. 20, 22., ob [illegible]
gewiß. Aus der [illegible]
wenigstens nicht. [illegible] vernein-
nicht zu dieser [illegible] ἐὰν mit dem
Bild des Tod[illegible] es wäre eher εἰ mit dem
irgendwo be[illegible] gewesen. — Statt θεὸς ὑμῶν
im Arab. [illegible] deutende Auctoritäten ἡμῶν. Ist
bey den [illegible]eart, so sind ὅτι θεὸς ἡμῶν ἐστι die
Versuch [illegible]er stolzirenden Juden. Mit Recht aber
die be[illegible]nach ἡμῶν, so sehr es auch das richtige zu
wol[illegible]eint, nicht in den Text auf, da es eben so gut
3[illegible]rectur seyn kann.

V. 55. Καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτὸν ist mit dem Schluß von V. 54. unmittelbar so zu verbinden: Ihr sagt zwar, er sey Euer Gott, aber Ihr kennt ihn nicht, sonst würdet Ihr nicht fragen, τίνα σεαυτὸν ποιεῖς. Ich aber, fährt Jesus fort, ich kenne ihn, und aus diesem innersten Gottesbewußtseyn spreche ich, was ich spreche, vergl. 7, 28. 29. So sehr kenne ich ihn, daß, wenn ich das Gegentheil sagen wollte, ich Euch, die Ihr Euch seiner rühmt, ihn aber nicht kennt, gleich und ein Lügner seyn würde. Der Zusatz, καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ, wird durch Vergleichung mit 15, 10. erst recht deutlich. Jesus will dadurch seine echte Gotteserkenntniß von der fruchtlosen und darum unechten seiner Gegner unterscheiden.

V. 56. Den von Einigen vermißten Uebergang giebt Euthymius richtig so an: εἶτα κατασκευάζει, καὶ ὅτι μείζων ἐστὶ τοῦ Ἀβραάμ. Nicht unrichtg bemerkt Chrysostomus, daß Jesus hier seinen Gegnern zugleich zeigen

wolle, wie wenig si
cte glichen, daf
e aber nich
ἡ ἐμή?
Unr
sie da
sehr schlüpfrige
oen ἰδεῖν bestimmen zu w
sey. Besser umgekehrt, denn die
Χριστοῦ hat im rabbinischen, wie im
eine feste Basis, die dem ἰδεῖν hier fehlt.
findet sich häufig der Ausdruck יוֹם מִשְׁיחָא ἡμέρ
στοῦ und darunter wird die Zeit der Ankunft, der
scheinung und Gegenwart des Messias verstanden [2]). Ana-
log ist das neutestamentliche, besonders bey Paulus häu-
fige ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου oder Χριστοῦ, oder Ἰησοῦ
Χριστοῦ, oder τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. 1 Kor. 1,
8. 5, 5. 2 Kor. 1, 14. Phil. 1, 6. 10. 1 Thess. 5, 2.
2 Thess. 2, 2. Paulus versteht darunter den Tag der
Wiederkunft Christi zum Gericht; seine παρουσία, seine
ἀποκάλυψις. Man darf dabey nicht übersehen, daß die
Jüdischen Zeitbezeichnungen der ersten Ankunft des Mes-
sias von den Christen auf die Wiederkunft Christi über-
tragen wurden. In diesem Sinne spricht Jesus selbst
von der ἡμέρᾳ oder den ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώ-
που, Luk. 17, 24. 26. und setzt V. 30. erklärend hinzu,
ἧ ἡμέρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται. Die
Analogie dieses und die Identität jenes rabbinischen
Sprachgebrauchs mit unserer Stelle ist unverkennbar, und
man greift gewiß nicht fehl, wenn man unter dem Tage
Christi hier die Zeit seiner Erscheinung und Gegenwart

daß weder der Ton der
von ἀγαλλ., (denn es
von Wünschen,) noch
die Annahme einer
Die allein richtige
e, (denn dieß ist
e; und er sah
τινὸς kann
T. (s. Luk.
lich nichts
n, oder
dealen,
letzte-
nd;
g

1) S. Wolfii Curae zu d. St.
2) Bereschith Rabba zu Gen. 41, 1. Sanhedr. fol. 91. 2. Tr. Schabbath fol. 63.

auf Erden, die Messianische Zeit überhaupt, versteht [1]). Luk. 17, 22., wo nach dem Zusammenhange die ἡμέραι τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθ. nichts anderes seyn können, als die Zeit der gegenwärtigen Erscheinung des Messias auf Erden, so wie das ganz ähnliche ἡμέραι Νῶε Matth. 24, 37. und Luk. 17, 26. rechtfertigen diese jetzt wohl ziemlich allgemein angenommene Erklärung vollkommen. Die Socinianische Exegese [2]) nahm den ganzen Satz, ἠγαλλιάσατο bis ἐχάρη, conditionell und übersetzte ihn so: exultaturus fuisset, si vidisset diem meum, et si vidisset, omnino fuisset gavisurus. Aber welch' eine nichtssagende Tautologie und welch' eine Willkühr, einen rein indicativischen Satz zu einem hypothetischen zu machen! Eben so wenig statthaft ist Tittmanns umschreibende Uebersetzung: laetatus fuisset, si ei contigisset me viventem in his terris oculis videre, ut tum Judaei videbant; mente et animo videbat, (εἶδε,) expectabat adventum meum, atque vel hoc ei magnam laetitiam creavit. Denn offenbar ist der erste Satz weder halb noch ganz conditionell; auch steht ἵνα mit dem Conjunctiv im Johannes, wie Tittmann meint, niemals für ὅτι, und endlich findet der von Tittmann bezeichnete Unterschied zwischen dem äußeren Sehen, ἰδεῖν, und dem innern, wie er sich weniger richtig ausdrückt, εἰδέναι, hier gar keine Anwendung, weil nicht οἶδε, sondern εἶδε gelesen wird [3]). Kuinöl und einige andere geben dem ἀγαλλ. hier die Bedeutung von optare: das ἵνα, sagen sie, gebe dem ἀγαλλ. hier diese Prägnanz. Aber wie es sich auch mit der delicaten Lehre von den Prägnanzen ver-

1) Theophylakt, der übrigens den Ausdruck nimmt, wie Chrysostomus und Euthymius, sagt, es seyen Einige, die darunter verständen τὸν ἅπαντα καιρὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας.
2) S. Wolfii Curae zu d. St.
3) S. das Richtige in Matth. Gramm. Bd. 1. S. 449 f. und Buttmanns ausführlicher Sprachl. B. 1. S. 567 ff. Bd. 2. S. 116. und 200.

halten möge, so viel ist gewiß, daß weder der Ton der Rede, noch der sonstige Gebrauch von ἀγαλλ., (denn es kommt nie vor in der Bedeutung von Wünschen,) noch endlich das ἵνα mit dem Conjunctiv die Annahme einer prägnanten Construction hier erlauben. Die allein richtige Uebersetzung ist diese: Abraham frohlockte, (denn dieß ist ἀγαλλ.,) daß er meinen Tag sehen sollte; und er sah ihn und freuete sich. Ἰδεῖν τὴν ἡμέραν τινὸς kann nach der Analogie ähnlicher Redeweisen im N. T. (s. Luk. 17, 22.) und bey den Classikern [1]), ursprünglich nichts anderes heißen, als Jemandes Lebenszeit erleben, oder darin leben. Es kann dieß hier nun entweder im idealen, oder im materiellen Sinne verstanden werden. Im letzteren Sinne nahmen es die Juden — aus Mißverstand; ob aus absichtlichem oder nicht, gilt hier gleich, genug sie verstanden den Herrn falsch. Ist also der ideale Sinn der richtige, so fragt sich, auf welche Weise sollte Abraham den Tag Christi sehen und wie sah er ihn wirklich im Geiste? Die in mancher Hinsicht wohl vergleichbare Stelle Hebr. 11, 13. hat Einige bewogen, ἰδεῖν hier für προϊδεῖν, oder πόρρωθεν ἰδεῖν zu nehmen. Aber die so entstehende Tautologie, so wie die dabey unvermeidliche, immer willkührliche Vertauschung des ἵνα mit ὅτι, und die Antwort Jesu V. 58. machen diese Auslegung für mich wenigstens verwerflich. Unverkennbar liegt unserer Stelle irgend ein den Juden nicht unbekanntes Factum im Leben Abrahams zum Grunde. Dieses aber kann kein anderes seyn, als was Genes. 17. 18, 17 ff. und 22, 16—18. erzählt wird. Nimmt man dazu, daß Abraham, der Vater des Volkes, auf welchem der Bund Gottes und die Verheissungen beruheten, auch in jenem Leben an den Schicksalen, besonders an dem ewigen Heile und dem Messianischen Reiche seines Volkes

1) S. Kypke observ. und Raphel. annot. Polyb. zu d. St.

lebhaften Antheil nehmend gedacht wurde [1]) (Matth. 8, 11. 22, 32. Luk. 16, 19 ff.), so scheint der Sinn der Worte Jesu kein anderer zu seyn, als dieser: Abraham, Euer Vater frohlockte einst, da er die Verheissungen empfing, daß er meinen Tag sehen, das ihm verheissene Heil dereinst erfüllt werden sollte. Diesen Tag der Erfüllung (meinen Tag) hat er (der obwohl gestorbene, doch lebendige und bey Gott selige Geist) gesehen, ihn erlebt, und sich gefreuet. Wie ganz anders Abraham als Ihr! Olshausen versteht mit den Kirchenvätern auch εἶδε καὶ ἐχάρη von einem heiligen Momente im irdischen Leben des Erzvaters. Aber wenn die patristischen Ausleger dieß auf den typischen Act der Opferung Isaaks beziehen, so verwirft er dieß und jede Art von factischem Vorbild. Er meint, es sey ein Moment gewesen, wo Abraham wie Johannes in der Apokalypse die letzte Zeit, die Herrlichkeit der Offenbarung Gottes in Christo verwirklicht schauete. Aber, wenn Jesus so etwas meinte, so mußte er irgend ein in der Genesis erzähltes Factum im Sinne haben, woran die an Typen gewöhnten Juden ihr Verständniß seiner Rede anknüpfen konnten. Die Kirchenväter hatten unter jener Voraussetzung Recht, ein typisches Factum der Art anzunehmen. Olshausen ist bey der von uns empfohlenen Auslegung besorgt, es möchte der Zusammenhang mit V. 58. verloren gehen. Aber abgesehen davon, daß die Erklärung Christi V. 58. erst durch die Aeußerung der Juden hervorgerufen ist, und V. 56. recht gut verständlich und zweckvoll ist ohne V. 58., so ist die Art, wie Ols-

1) Nach Beresch. Rabba sect. 49. zu Gen. 18, 17. und anderen rabbinischen Traditionen und Apokalypsen offenbarte Gott dem Abraham alles Zukünftige und Geheime, unter andern auch den neuen höheren Namen Jerusalems. Den Bau, die Zerstörung und den Wiederaufbau des Tempels, die Schicksale seines Volkes und der Weltmonarchien, auch der Römischen, — das alles zeigte Gott dem Abraham. Vergl. Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. Vol. 1. p. 423 — 427.

hausen den Zusammenhang construirt, daß nemlich Abraham Christum schon schauen konnte, weil er schon da war, zwar tief, aber nicht wahr; denn es heißt ja, er sah den Tag Christi und der war doch noch nicht da, als Abraham jene von Olshausen angenommene Apokalypse hatte. — Meyer bezieht beyde Momente des ἠγαλλ. und εἶδε auf das paradiesische Leben Abrahams. Aber wäre es zweckvoll gewesen, die ganze Rede über Abraham so einzurichten, daß die Juden für ihr Verständniß gar keinen historischen Anknüpfungspunct im irdischen Leben Abrahams gehabt hätten?

V. 57. Die vielleicht absichtlich etwas dunkle Rede Jesu würde ein etwas geistigerer aufmerksamerer Sinn haben verstehen können. Dieser aber fehlte den Juden. Als hätte Jesus gesagt, er und Abraham hätten einander leiblich gesehen, und als wären sie dieses vermeintlichen Unsinns in den Worten Jesu gewiß, fragen sie: Noch nicht fünfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen? Schon Chrysostomus las statt πεντήκοντα, τεσσαράκοντα, ob zuerst, ist nicht gewiß. Daß diese ausgemacht falsche Lesart besonders durch seine Auctorität fortgepflanzt wurde [1]), ist wahrscheinlich. Euthymius sagt, τινὰ δὲ τῶν ἀντιγράφων τεσσαράκοντα γράφουσι, ὅπερ δοκεῖ ἀκριβέστερον. Die Lesart scheint der Betrachtung ihr Daseyn zu verdanken, daß, da Jesus damals erst dreyßig Jahre alt war, die Juden deshalb ihm leichter hätten vorwerfen können, er sey noch keine vierzig und wolle Abraham gesehen haben [2]). Das fünfzigste Jahr galt bey den Juden als der Schluß des männlichen Alters. Wie alt Jesus

1) S. Griesbachs varia lectio.

2) Irenaeus adv. haer. 3, 22. ed. Massuet sagt: Hoc autem (πεντήκ.) consequenter dicitur ei, qui jam XL annos excessit, quinquagesimum annum nondum attigit, non tamen multum a quinquagesimo anno absistat. Ei autem, qui sit XXX annorum, diceretur utique: XL annorum nondum es.

war, wußten die Juden nicht genau; sie schätzten ihn als einen Mann in den besten Jahren, in der Blüthe des Mannesalters, worin er auch war. Du hast kaum ein halbes Jahrhundert auf Dir, und willst den Abraham, der so viele Jahrhunderte lang schon todt ist, gesehen haben? Welcher Unsinn!

V. 58. Wie oft, so benutzt Jesus auch diese thörichte Rede seiner Gegner, um daran im auffallendsten Contrast gegen ihre niedrige Ansicht von ihm den höchsten Ausdruck seines Gottesbewußtseyns anzuknüpfen. Vielleicht daß die schlagende Kraft dieses Contrastes den Hartnäckigen das Verständniß öffnete! Recht ausdrücklich und seiner Sache gewiß antwortet Jesus: Wahrlich, wahrlich ich sage Euch, ehe Abraham ward (geboren wurde,) war ich. Ueber das εἰμὶ sind, besonders seit Clericus [1]), alle strengeren Ausleger einig, daß das Präsens statt des Imperfects hier wie oft bey Joh. 15, 27. 1 Joh. 4, 17. 3, 5. einen aus der Vergangenheit fortdauernden Zustand bezeichne, vergl. Jerem. 1, 5. Psalm 90, 2. [2]). Was nun aber den Sinn des Ausspruchs betrifft, so kann die unbefangene Exegese, gerade je mehr sie wahrhaft philologisch und historisch zu Werke geht, den Worten keine Gewalt anthut, den vorliegenden Zusammenhang gehörig berücksichtigt und den Schriftsteller aus ihm selber auszulegen bemühet ist, desto weniger Bedenken tragen, mit Entschiedenheit zu behaupten, daß Jesus hier von seiner Präexistenz in keinem andern Sinne spricht, als in welchem sie ihm Johannes 1, 1. 15., und in seinem hohenpriesterlichen Gebet 17, 5. er selbst sich beylegt. Daß wenigstens ein Theil der Juden jener Zeit an die Präexistenz der höheren Messiasnatur in dem Worte und in der

1) Die Väter alle und auch die protest. Ausleger vor Clericus ohne Ausnahme legten auf das Präsens einen falschen dogmatischen Accent.

2) S. Winers Gramm. S. 219.

Weisheit Gottes glaubte, und dem zukünftigen Messias alle Theophanien im A. T. zuschrieb, ist gewiß und erweislich [1]). Jesus behauptete also, indem er so sprach, nichts Unerhörtes und für die Juden Undenkbares. Es scheint auch, als wären die neueren Exegeten, zu welcher dogmatischen Parthey sie sonst auch gehören mögen, hierin ziemlich einig mit einander. Diese Uebereinstimmung wird in dem Maaße zunehmen, in welchem man auch in dieser Stelle die Gränzen zwischen der historischen Auslegung und der dogmatischen Analyse schärfer ziehen und die weitere Entwickelung des Gedankens der Dogmatik im Zusammenhange sämmtlicher hierauf bezüglichen Stellen überlassen wird. Ohne mich jetzt in den Streit der Dogmatik über den wahren Sinn der Präexistenz Christi einzulassen, will ich hier nur kurz die exegetischen Momente der mehr oder weniger heterodoxen Auslegungen unserer Stelle angeben und beurtheilen. Die neueren Antitrinitarier, die Socinianer, waren so viel ich weiß, die ersten, welche von der hergebrachten orthodoxen Auslegung unserer Stelle abwichen. Faustus Socin und ihm folgend Georg Enjedin [2]), Wolzogen, Schlichting u. a. erklärten und übersetzten die Stelle so: Ehe Abraham Abraham werden wird (wird), d. h. der Vater vieler Völker, im mystischen Sinne der Verheissung (Röm. 4, 18.), bin ich oder war ich der Messias. Dieß ist die noch jetzt unter den Socinianern herrschende, man kann sagen, kirchliche Auslegung [3]). Aber wie willkührlich und ohne allen Grund wird darin aus dem γενέσθαι ein reines Futurum gemacht, Abraham als Subject und Prädicat zugleich genommen, und dem wenn irgendwo so hier rein histo-

1) S. Bertholdt's Christologia §. 25.

2) S. Lampe zu d. St. Faustus Socin. in s. Opp. Tom. II. p. 379. und 504 ff.

3) Summa universae Theologiae Christianae secundum Unitarios. Claudiopol. 1787. p. 130.

rischen Namen des Erzvaters ein emphatischer und mystischer Sinn aufgezwungen, der den Worten wie dem Zusammenhange völlig fremd ist. Statt dieser Antwort hätte Jesus eben so gut jedes andere Dunkelste und Ungehörigste antworten können. Das Unhaltbare dieser Auslegung wohl einsehend, schlug Sam. Crell im 17ten Jahrhundert seiner Parthey einen andern Weg vor. Er erklärte das ἐγὼ εἰμὶ für eine nach der Analogie von V. 24. zu ergänzende Ellipse und gewann so den Sinn: Ehe Abraham war, war ich in der Idee und im Rathschlusse Gottes zum Messias bestimmt. Da die so gewonnene ideale Präexistenz ungleich vernünftiger zu seyn schien, als die reale, so fand die Crellische Auslegung nicht sowohl in der Socinianischen Parthey, als vielmehr in der protestantischen Kirche, besonders im 18ten Jahrhundert viel Freunde und Fortbildner. Schon Grotius redete ihr das Wort; mehr noch Wetstein, der, ob er gleich mit der orthodoxen Auslegung nicht ganz brechen wollte, doch zu Gunsten der Crellischen schrieb: desidero locum scripturae sacrae, ubi ἐγὼ εἰμὶ significat, ego eram, vel ego sum simpliciter. In einer etwas andern Form erscheint die Crellische Auslegung bey Dr. Paulus, der den Sinn der Stelle so angiebt: Ehe Abraham in der Welt war, bin ich es, nämlich der Messias, oder der, auf dessen Geburtstag sich Abraham sehr gefreuet hat. Aber in welcher Gestalt auch die Crellische Auslegung erscheinen mag, sie kann so wenig als ihre Schwester, die eigentlich Socinianische, dem Vorwurf der Willkührlichkeit und der Irregularität entgehen. Denn das ἐγὼ εἰμὶ darf hier eben so wenig elliptisch genommen werden, als das πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, und diejenigen Socinianer, welche beydes elliptisch nehmen, haben, rein hermeneutisch betrachtet, ungleich mehr für sich, als Crell mit seiner einseitigen Ellipse. Das γενέσθαι giebt deutlich an, wie das εἶναι hier zu nehmen sey. Ist ferner V. 58. Antwort

auf V. 57. und hoben die Juden V. 59. die Steine gegen Jesus auf mit einigem Schein des Rechts und nicht aus bloßer Spielerey, so kann die Crelliſche Auslegung durchaus nicht Statt finden. Denn daß das Steine aufheben ſich auf irgend etwas in der Erklärung Jeſu V. 58. bezieht, was für die Juden den Schein einer übermenſchlichen Erhebung hatte, vergl. 5, 18. 10, 30. 31., und nicht etwa, wie Dr. Paulus meint, ein bloß ſymboliſcher Ausdruck iſt für δαιμόνιον ἔχεις und dergl., leuchtet von ſelbſt ein. Kurz, rein exegetiſch betrachtet iſt die orthodoxe Auslegung unſerer Stelle die allein richtige und haltbare. Eine andere Frage iſt, ob Johannes den Ausſpruch Jeſu richtig verſtanden und uns denſelben in ſeiner urſprünglichen Geſtalt und Bedeutung mitgetheilt habe. Meine Antwort aber hierauf iſt die, daß, wenn Joh. uns das Geſpräch und den Streit Jeſu mit den Juden im Uebrigen unverfälſcht überliefert hat, und wenn nicht ſein ganzes Evangelium lügt und trügt, an der Wahrheit und Urſprünglichkeit des 58. Verſes im angegebenen Sinne um ſo weniger ein Zweifel entſtehen kann, da der Zuſammenhang zwiſchen V. 57. und 59. eine ſolche Erklärung Jeſu zu fordern ſcheint, und der Ausſpruch zu charakteriſtiſch und prägnant iſt, um von Joh. nicht in ſeiner urſprünglichen Form und Beziehung behalten worden zu ſeyn.

V. 59. Wenn auch die Juden die Steine erſt herbeyholen mußten, (vielleicht aber lagen einige Bauſteine im Tempelvorhofe [1]), zur Androhung der Lapidardemonſtration genug,) ſo hat man doch kein Recht ἦραν zu überſetzen, ſie trugen herbey.

Der gewöhnliche Schluß V. 59. διελθὼν bis οὕτως, der dem ἐκρύβη zu widerſprechen und aus Luk. 4, 30. und dem Anfang des folgenden Kapitels gemacht zu ſeyn ſcheint, wird von Griesbach als verdächtig mit Recht aus-

1) S. Lightfoot zu d. St.

die Juden Goim und Samariter synonym [1]). Weil Jesus sie nicht für echte Söhne Gottes und Abrahams anerkannt, so nannten sie ihn einen Samariter, und weil er sie Teufelskinder genannt hatte, so sagten sie zur Wiedervergeltung, er habe einen Teufel.

V. 49. 50. Auf die Schmähung antwortet Jesus einfach: Ich habe keinen Teufel, im Gegentheil ich ehre meinen Vater, indem ich sein Wort, seine Wahrheit verkündige; das ist kein dämonisches Werk. Statt daß Ihr mich nun als Verkündiger der Wahrheit ehren solltet, schmähet Ihr mich, V. 48. Auf welcher Seite ist nun das Dämonische? Aber ich will meine Ehre gegen Eure Schmähung nicht weiter zu vertheidigen suchen; es giebt einen, der sie sucht und richtet zwischen mir und Euch, Gott, dem überlasse ich es. — In dieser Umschreibung ist eine gewisse Retorsion angedeutet, sie liegt in dem stark hervortretenden ἐγώ V. 49. Schon Cyrill erkannte sie. Καὶ V. 49. stellt das contrastirende τιμῶ τὸν πατέρα μου und ὑμεῖς ἀτιμάζετέ με nur neben einander; es ist aber in der genaueren logischen Auflösung als und dennoch zu fassen. Der bestimmte Sinn ist: Obwohl er seinen Vater im Himmel ehrte, sagten sie doch, er habe einen Dämon. — Daraus daß das brachylogische ὁ ζητῶν sich auf τὴν δόξαν μου zurückbezieht, schließt Meyer, auch κρίνων beziehe sich auf dieses Subject, und zwar in der Bedeutung des an das Licht bringens und entscheidend rechtfertigens der Ehre. Allein, wo ist ein Beyspiel, daß κρίνειν δόξαν überhaupt vorkommt und so gebraucht wird? Das Natürlichste scheint mir immer zu seyn, κρίνων in der gewöhnlichen Bedeutung des Richtens auf den Streit Christi mit seinen Gegnern zu beziehen.

1) S. Wetstein und Lampe zu d. St.

V. 51. Schon V. 50. ist Jesus im Begriff, mit den Gegnern abzubrechen. Aber er fügt einen versöhnenden Schluß hinzu. Nachdrucksvoll und feyerlich (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν) erklärt er in einem absichtlich gewählten Räthselspruche, lockend und warnend zugleich, in besonderer Beziehung auf die Empfänglicheren, wohl auch die in den Gegnern vorhandenen Keime des Besseren [1]): Wer mein Wort hält (nicht bloß hört, sondern bewahrt,) der wird den Tod nimmer schauen (den Tod als Strafe, als Uebel nie erfahren; er wird ewig leben, ob er gleich stürbe, vergl. 5, 24. 11, 25. 26.). Daß er den Satz gerade so ausdrückt, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ, erklärt sich vielleicht aus folgender Gedankenverbindung. Er hatte V. 21—24. gesagt, die nicht an ihn glaubten, würden in ihren Sünden sterben. An diesen warnenden Anfang seiner Unterredung erinnnert er jetzt durch die Ausdrucksweise θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ. Meyer übersieht das Abbrechende, Schliessende der Rede, und faßt den Zusammenhang mit V. 50. zu eng so: Die göttliche Entscheidung meiner Ehre wird factisch erfolgen durch die Ertheilung des ewigen Lebens an die Bewahrer meines Wortes. Aber in diesem Falle würde die andere Seite der entscheidenden Krisis, die Bestrafung der Ungläubigen auch ausgedrückt seyn. Θεωρεῖν oder ἰδεῖν τὸν θάνατον Luk. 2, 25. (vergl. Ps. 89, 49.) erklärt sich theils aus der dem Hebräer gewöhnlichen Personification des Todes, theils aus dem mannigfaltig bildlichen und emphatischen Gebrauch der Worte Sehen und Hören wie in allen Sprachen, so insbesondere in der Hebräischen. V. 52. haben wir den noch charakteristischeren Ausdruck γεύεσθαι θανάτου,

1) Auf gleiche Weise faßt den Uebergang Cyrill: *Περιττὸν ἀποφαίνει τὸ καὶ μακρὰς ἀντεπάγειν τὰς ἀπολογίας τοῖς εἰωθόσι φιλοψογεῖν. Ἀποκλίνει γὰρ ἐφ' ὃ περὴν ἀναγκαῖον, τὸ καλεῖσθαί φημι διὰ πίστεως εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν, μόνον δὲ, οὐχὶ τὸ ἐρρῶσθαι φράσας τοῖς ἐξ αἱμαθίας λελυπηκόσι τέχνῃ τινὶ πάλιν τὸν οἰκεῖοι ἀναμίσγει λόγον*

Sünde anzusehen sey, ist bekannt. Angeborene Krankheiten und Uebel, schloß man daraus weiter, müßten also ihren Grund in irgend einer Sünde der Eltern, oder des Kranken selbst vor seiner Geburt haben. Daß Gott die Missethat der Eltern an den Kindern strafe und das Vergehen der Väter heimsucht an den Söhnen, am dritten und vierten Geschlecht, — das lehrte das Gesetz (Exod. 20, 5. Deut. 5, 9.). Aber die Erfahrung und das Wort Gottes (5 Mos. 24, 16.) lehren auch persönliche Schuld und Gesammtschuld des Geschlechtes unterscheiden. Es ist menschlicher Vorwitz und Härte, in jedem gegebenen einzelnen Falle den Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel nachweisen zu wollen, und Unwissenheit, die rein natürliche Seite des Uebels zu verkennen. — Wie kamen die Jünger darauf zu fragen, ob er selbst, der Blindgeborne, etwa vor seiner Geburt gesündigt habe? Daß sie dabey nicht etwa an die Seelenwanderung dachten, wie Beza, Grotius und andere vermuthen, haben Lightfoot und Lampe hinlänglich gezeigt. Gesetzt, diese Lehre wäre damals unter den Juden schon bekannt gewesen, so wäre die Rücksicht darauf für die Jünger doch viel zu gelehrt. Von dem Glauben der Juden jener Zeit an die Präexistenz der Seelen finden sich Spuren [1]); aber wo ist der sichere Beweis, daß damit die Vorstellung von der Präexistenz sündiger Seelen oder von der Sünde und Schuld der präexistirenden Seelen verbunden war? Ohne diese Nebenvorstellung können die Jünger an die Präexistenz der Seelen hier nicht gedacht haben. Von der Vorstellung einer anticipirenden Bestrafung der Sünde, welche Tholuck zu erfinden und hier vorauszusetzen geneigt ist, kann ich mir, auch als einer rabbinischen Grille, keinen Begriff machen. Am sichersten ist, man erklärt die Frage der

1) S. Lightfoot zu d. St. Keil opusc. acad. Pars 2. p. 666 sqq. Buch der W. 8, 19. 20. ist nicht deutlich genug, um hier als Beweisstelle gebraucht zu werden.

Jünger aus dem populären Vorurtheile jener Zeit, daß der Mensch schon im Mutterleibe sündigen und strafbar werden könne [1]). — Die Jünger waren zweifelhaft über den Fall; eins von beyden aber glaubten sie nothwendig voraussetzen zu müssen. Euthymius, um die Jünger von einem so wunderlichen Vorurtheile zu befreyen, sagt, sie hätten gemeint: ἡμεῖς οὔτε τοῦτο, οὔτε ἐκεῖνο δυνάμεθα λέγειν, παντελῶς ἐξαπορούμενοι. Aber dieß ist ganz ohne Grund [2]).

V. 3. Wie schön weiset Jesus das vorwitzige Vorurtheilen und Fragen seiner Jünger zurück, indem er sie auf das der Frage ungleich würdigere ἵνα der göttlichen Liebe und Erbarmung aufmerksam macht. Ganz richtig ergänzt man nach ἀλλὰ, τυφλὸς ἐγεννήθη. Wie aber kann Jesus sagen, jener ward blind geboren, damit die Werke Gottes an ihm geoffenbaret würden? — Schon Euthymius giebt darauf die Antwort: οὐ κολαστικῶς, ἀλλ' οἰκονομικῶς. Sehr richtig; denn in der Oekonomie Gottes dient auch das Uebel, (von Bösem als solchem ist hier nicht die Rede,) den ἔργοις τοῦ θεοῦ, den Zwecken der höchsten Weisheit und Liebe. Eben so lehrt Paulus in seinem Römerbriefe Kap. 5, 20. vergl. 6, 1. 2. 9, 17. 11, 25 ff. besonders V. 32. und 33. Und es ist echt Christlich gedacht, wenn ein großer Dichter sagt: Es ist ein Geist des Guten in dem Uebel, zög ihn der Mensch nur achtsam da heraus! Nimmt man das ἵνα in diesem

1) Lightfoot führt zu dieser St. aus Sanhedr. fol. 91. 2. et Beresch. R. fol. 38, 1. (34, 12.) folgendes an: Antoninus (imp.) interrogavit Rabbi Judam, a quonam tempore incipit malus affectus praevalere in homine? an postquam exivit ex utero matris, an dum adhuc ibi est? Dicit ei R: dum adhuc in utero est, (a tempore formationis ejus). Tum, inquit A., calcitrabit in utero matris et erumpet. Dicit R., hoc didici ab Ant. et consentit illud cum Gen. 4, 7. Vergl. Schöttgen und Lightfoot.

2) Merkwürdig aber durchaus falsch ist Isidors Erklärung in der Catene: τίς ἥμαρτεν, οὗτος, ὡς φασιν Ἕλληνες, ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ὡς φασιν Ἰουδαῖοι;

Sinn, dann ist nicht nöthig, ihm seine ursprüngliche und zumal hier wegen des parallelen ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ V. 2. nothwendige teleologische Bedeutung zu nehmen, und es als ein ἐκβατικὸν, oder, wie Euthymius sich ausdrückt, δηλωτικὸν τοῦ μέλλοντος zu behandeln, was immer mißlich ist und nur im höchsten Nothfalle geschehen sollte, hier aber um so weniger erlaubt ist, da das ἵνα eventuell gefaßt, dem Gedanken eine unerträgliche Mattigkeit und Unklarheit giebt. Um dem einen, wie dem andern zu entgehen, verbindet Dr. Paulus ἀλλ' ἵνα mit dem folgenden Verse. Aber dadurch wird die Construction für den Johanneischen Styl viel zu gekünstelt, und die Antwort Christi bekommt, indem sie zwey verschiedene Gedanken und Beziehungen zusammenwirft, eine Schwerfälligkeit und Dunkelheit, welche auch durch die künstlichste Umschreibung nicht weggeschafft werden kann. Τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ scheint ganz allgemein genommen werden zu müssen von den Werken und Wirkungen Gottes in der Welt überhaupt. Die Beziehung auf das Wunderbare will ich nicht leugnen, sie ist aber untergeordnet. Erst Vers 4. bekommt der Ausdruck eine bestimmtere Beziehung auf Christus, ist aber auch hier keinesweges von den Wundern allein zu verstehen, sondern allgemeiner, wie 5, 20.

V. 4. 5. Was den Zusammenhang mit V. 3. betrifft, so nehmen einige an, Jesus wolle durch V. 4. und 5. die Bedenklichkeit seiner Jünger darüber, daß er im Begriff war, wiederum an einem Sabbat (V. 14.) zu heilen und sich so den Anklagen seiner Gegner von neuem auszusetzen, heben. Die Offenbarung der Gotteswerke ist in dieser Verbindung vorzugsweise von ihm zu erwarten; daher mit Nachdruck ἐμὲ δεῖ. — Die Lesart ἡμᾶς statt ἐμὲ scheint ihren Ursprung dem häufigen Gebrauch dieses Verses als einer allgemeinen Sentenz zu verdanken. Obwohl sie sich in zwey nicht unbedeutenden Auctoritäten (Cod. B und D.) findet, so ist sie dennoch wegen des

Zusammenhanges unbedingt zu verwerfen. Die wahre Auslegung der in ihrer Bildlichkeit und bestimmten Beziehung auf Christus nicht schwierigen Rede V. 4 und 5. scheint mir in der Mitte zu liegen zwischen der Art, wie Dr. Paulus, und der Art, wie Dr. Olshausen die Stelle faßt. Der erstere bezieht ἕως ἡμέρα ἐστίν darauf, daß Jesus sich beeile, die Heilung zu vollbringen, so lange es noch Tageslicht sey, ehe die Abenddämmerung einbreche, da zur Heilung von Augenkranken das volle Tageslicht nöthig sey. Dr. Paulus fügt hinzu, eine Wunderwirkung des bloßen Wollens Jesu habe auch bey Nacht vollbracht werden können u. s. w. Aber um nur dieß zu sagen, wäre insbesondere ἔρχεται νύξ, ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι mehr als zu viel und zu allgemein. Olshausen verlangt, daß die Begriffe ἡμέρα und νύξ tiefer gefaßt werden, nemlich jenes von der Zeit der Gnade, welche damahls besonders bedingt war durch die Anwesenheit Christi, als des Lichtes der Welt, dieses nach Luk. 22, 53. von der Zeit, da die Finsterniß Macht hat. Nicht ohne Rücksicht nun auf den Wechsel von Tag und Nacht auch in der geistigen Welt, bestimmt er den Sinn so: „Ich muß die Werke wirken, so lange das Gute die Vorherrschaft hat, es kommt nur zu bald die Zeit, da die Finsterniß Macht gewinnt und alle Wirksamkeit in geistlichen Dingen für eine Zeitlang hemmt. So lange ich noch in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt, fördere das Gedeihen alles Guten, verhüllt mich aber die hereinbrechende Finsterniß, (was zunächst beim Tode Christi geschah,) dann stockt dasselbe, bis meine belebende Kraft sich wieder wirksam zeigt.“ — Aber abgesehen davon, daß Christus gerade bey Johannes seinen Tod vorzugsweise als seine Verklärung betrachtet, als die Epoche der größeren Wirksamkeit und Entwicklung der göttlichen Gnade, so würde nach dieser Auslegung erstlich vor ἡμέρα und νύξ der Artikel nicht fehlen dürfen, sodann aber würde es nicht νύξ, sondern

τὸ σκότος auch nach Joh. Sprachgebrauche heißen müssen. Ich beziehe Tag und Nacht auf den irdischen Wandel, die irdische Wirksamkeit Christi und das Ende derselben. Im Gefühle seines nahebevorstehenden Todes sagt Christus: es kommt auch für mich die Nacht, da, wie es heißt, Niemand wirken kann. Weil Olshausen das Allgemeine des proverbiell populären ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι übersah, ist er auf die falsche Tiefe gerathen. Im Zusammenhange mit V. 3. ist das Ganze so zu fassen und zu entwickeln: Der Blindgeborene ist von Gott an mich gewiesen, daß ich an ihm Gottes Werke vollbringe, offenbare. Daran soll mich nichts hindern, kein Sabbat und kein Zorn der Juden, vor dem Ihr Euch fürchtet. Wisset, daß ich die Werke dessen, der mich auf Erden gesandt hat, wirken muß, so lange Tag ist (für mich); es kommt auch für mich die Nacht, von der es heißt, Niemand kann in ihr wirken. Da [1]) ich in der Welt bin, bin ich der Welt Licht, dieß ist mein Beruf (1, 4.). Ich vollbringe das Werk Gottes an dem Armen ohne Zögern, selbst wenn die stille Nacht des Todes dadurch noch schneller herbeygeführt werden sollte. — So geht Jesus ohne Weilen zur wundervollen Handlung über. — Daß das φῶς εἰμι τ. κόσμου V. 5., (ganz wie 8, 12. auszulegen,) auf die eben zu verrichtende Heilung des Blindgeborenen anspiele, oder dadurch veranlaßt sey, ist sehr wahrscheinlich.

V. 6. Der medicinische Gebrauch des Speichels, be-

1) Richtig schon Cyrill: Ἐπείπερ ἁφτγμαι φωτίσων τὰ ἐν ἐνδείᾳ φωτὸς, δεῖ με καὶ τοῖς τοῦ σώματος τὸ φῶς μεταδοῦναι. — Man ist bisher durch das scheinbar analog liegende ἕως ἡμέρα ἐστὶν verführt worden, ὅταν in der Bedeutung so lange als zu nehmen. Es wäre dieß aber der einzige Fall im N. T., wo ὅταν wirklich so vorkäme, ja auch der einzige in der Gräcität überhaupt. Mit Recht erklärt Fritzsche Comment. Marc. p. 86., ὅταν sey hier, wie sonst oft causal nicht quamdiu, sondern quando. So enthält V. 5. den Grund, warum Christus ohne Verweilen zur lichtgebenden Handlung übergeht.

sonders der saliva jejuna, in Augenkrankheiten ist im Alterthume bekannt [1]). Jesus scheint hier seine wunderthätige Kraft an ein scheinbar natürliches Mittel anzuknüpfen. Wer aber um deßwegen das Wunder selbst leugnen wollte, würde den Sinn des Evangelisten verfehlen, in dessen Darstellung nichts weniger liegt, als eine Entwunderung der Heilung [2]). Aber es ist schwer zu sagen, warum Jesus, da seine Wunderkraft immer größer war, als jedes natürliche Mittel, sich hier eines solchen bediente. Es hat an sich kein Bedenken, anzunehmen, daß seine Wunderkraft sich in ein natürliches Mittel gleichsam hineinlegte. Aber das hier gebrauchte Mittel ist sehr wenig natürlich. Von dem medicinischen Gebrauch des Speichels bey gewissen Augenkrankheiten (der lippitudo, nach Plin. H. N. 28, 7.) hört man häufig; aber die Bestreichung der Augen mit Koth aus Speichel kommt nur selten vor. Serenus Samonicus (ein Arzt unter Caracalla) sagt: si tumor insolitus typho se tollat inani, turgentes oculos vili circumline coeno! — Die Hauptsache aber ist, daß, wenn das natürliche Mittel wesentlich zur Aeusserung der Wunderkraft Jesu gehörte, nicht zu begreifen wäre, warum er sich namentlich bey Augenheilungen nicht immer desselben bediente. Er thut es, Mark. 8, 23., aber Matth. 20, 29—34. bey den Blinden von Jericho auch nach der Relation des Markus 10, 46 ff. nicht. Kurz wir können keine constante Regel entdecken, wonach Jesus sich bey seinen Heilungen eines natürlichen Mittels bedient oder nicht. Auf keinen Fall liegt der Grund hievon

1) S. Lightfoot, besonders aber was Wetstein zu d. St. aus Plin. H. N. 28, 7. Suet. Vespas. 7. Tacit. Hist. 4, 81. darüber gesammelt hat.

2) Andere meinen, seltsam genug! — Jesus habe sich dieses Mittels nur deßhalb bedient, um zu zeigen, wie eitel und thöricht die Satzung der Pharisäer sey, welche das Bestreichen der Augen mit nüchternem Speichel für eine Entweihung des Sabbats hielten. S. Tanchuma fol. 10, 2. vergl. Lightfoot zu d. St.

in seiner Wunderkraft oder in der Art der Krankheit, sondern, wie es scheint, mehr in den ethischen Verhältnissen und Beziehungen der Zuheilenden. Vielleicht haben diejenigen nicht Unrecht, welche behaupten, in dem vorliegenden Falle habe Jesus sich des äusseren Mittels bedient, um dem Vertrauen, dem Glauben des Blindgeborenen näher zu kommen. Nicht das äussere Mittel, sondern der Glaube, das Vertrauen war der wesentliche „Conductor" der wunderbaren Heilkraft Jesu. Aber das Accommodative dabey ist mir unklar, und ich gestehe, daß es mir an Datis fehlt, um hierüber völlig entscheiden zu können.

V. 7. hat viel Dunkeles. Der Blinde muß auf den Befehl Jesu sich die Augen im Teiche Siloah waschen; erst nachdem er dieß gethan, wird er sehend, ἦλθε βλέπων, ἀνέβλεψε V. 11. Waren dem Blinden die Augen durch das Bestreichen mit Koth noch nicht geöffnet, so hätte er zum Teiche geführt werden müssen. Davon aber sagt Joh. nichts. Oder waren die Augen zwar schon offen, nur noch nicht völlig genesen, so daß sie nur noch des Badens bedurften, um gestärkt und völlig rein zu werden? Dann wäre βλέπων in einem etwas emphatischen Sinne gebraucht. Daß das Waschen der Augen im Teiche Siloah, wesentlich mit zur Heilung gehörte, ist augenscheinlich, vergl. V. 11. 15. Aber in welcher Art, weiß man nicht [1]). Wenn einige Ausleger [2]) sagen, Jesus habe den bereits Geheilten nur darum noch an den Teich geschickt, um seinen Glauben zu prüfen, und um so viel als möglich Zeugen seiner wunderbaren Heilung zu bekommen, so ist dies sehr unwahrscheinlich,

1) Nach Schöttgen zu d. St. schrieben die Juden dem Wasser des Siloam eine natürliche Heilkraft zu. In der Stelle Aboth R. Nathan cap. 34., welche Sch. anführt, heißt es, daß die Priester, wenn sie von dem Opferfleisch zu viel gegessen hatten, aus dem Siloah tranken, quae (aquae) concoctionem vehementer promoverunt.

2) So Chrysostomus, Euthymius.

und hat etwas von Spielerey an sich. Das schwierige νίψαι εἰς erklärt Meyer so: wasche Dich in den Teich ab. Möglich, daß εἰς so gemeint ist. Allein V. 11. ὕπαγε εἰς τὸν Σιλωὰμ καὶ νίψαι bestimmt mich, es nicht sowohl mit νίψαι, als mit ὕπαγε zu construiren, und davon abhängig zu machen. Aehnlich ist Luk. 21, 37. ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος. Wie in unsrer Stelle ὕπαγε, so bestimmt hier ἐξερχόμενος die Construction des εἰς. Dr. Winer [1]) stimmt dieser Erklärung bey, aber er bemerkt zugleich, daß νίπτεσθαι εἰς ὕδωρ an sich eben so richtig sey, wie Alciphr. Epistol. 3, 43. λουσάμενοι εἰς τὸ — — βαλανεῖον [2]). Aber es fragt sich, wie diese Formel zu verstehen ist. Gewiß ganz auf dieselbe Weise, wie bey Athenaeus X. p. 438. F. ἐλοῦτό τε εἰς κοινοὺς λουτρῶνας. Dieß wird von T. Hemsterhuis [3]) übersetzt lavatum ibat in publica balnea. Und eben so versteht Passow das λούεσθαι ἐς λουτρῶνας in der Anthologie von dem Badengehen in die Badehäuser. Die Formel λούεσθαι εἰς βαλανεῖον oder λουτρῶνας scheint also zu den brachylogischen populären Formeln zu gehören und die obige Erklärung des εἰς in unsrer Stelle mehr zu bestätigen, als unsicher zu machen.

Die Oertlichkeit des Teiches Siloam ist noch streitiger, als die der Quelle Siloam. Von der Quelle macht Just. Olshausen sehr wahrscheinlich, daß sie nach Josephus „am Südrande der Stadt lag, und zwar am Fuße des Hügels Zion, also der oberen Stadt, nach Osten hin, möglichst nördlich, dem Südwestende des niedrigeren Hügels der unteren Stadt (Akra) gerade ge-

1) Grammatik S. 351.

2) Die Stelle heißt vollständig so: Τῇ προτεραίᾳ ξυράμενοι τὰς κεφαλὰς ἐγὼ καὶ Στρουθίων καὶ Κύναιδος οἱ παράσιτοι, λουσάμενοι εἰς τὸ ἐν Σηραγγείῳ βαλανεῖον ἀμφὶ πέμπτην ὥραν δρόμον ἀφέντες εἰς τὸ προάστειον — — ᾠχόμεθα.

3) Annot. ad Aristoph. Plut. p. 330.

genüber [1])." Wohin aber nach dieser Ansicht der Teich Siloah in unsrer Stelle zu setzen sey, ist schwer zu sagen. Setzt man ihn in die Nähe des Tempels, wohin nach dem Obigen unsere Erzählung uns zu versetzen scheint, so ist unmöglich, ihn als Ausfluß der so viel tiefer und südlicher liegenden Quelle zu denken. Aber Jesus kann den Blinden auch in einem andern Theile der Stadt getroffen haben. Ja selbst, wenn Johannes unter der κολυμβήθρα τοῦ Σιλωὰμ das Bassin der Quelle selbst (V. 11.) verstand, was hindert uns anzunehmen, daß Jesus den Blinden, wenn er ihn auch in der Nähe des Tempels traf, an die am Ende nicht gar ferne Quelle sendete? Der Mann scheint von da gleich nach Hause gegangen zu seyn. Allein auf der andern Seite ist V. 7. zu bestimmt von einem Teiche die Rede; ja, wie der Artikel anzudeuten scheint, von einem ganz bestimmten. Man spricht in der Topographie von Jerusalem von zwey Siloah- oder Gihonteichen auf der Westseite der Stadt, einem oberen und unteren [2]), aber, wie die neuesten Verhandlungen [3]) darüber zeigen, die Oertlichkeit derselben, so wie überhaupt die Art der Wasserleitung ist so streitig, daß wir am wenigsten an unsrer Stelle etwas darüber auszumachen vermögen. Bemerkenswerth ist, daß Josephus nie von der κολυμβήθρα Σιλωὰμ spricht, sondern immer nur von der Quelle [4]). Die Parenthese ὁ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος ist früher für einen Irrthum des mit den Hebr. Sprachformen nicht genau bekannten Verfassers gehalten worden. Eben deßhalb war man ge-

1) S. Just. Olshausen zur Topographie des alten Jerusalem, Kiel 1833. S. 56.
2) S. Lightfoot Disquisit. Chorographica Johanni praemissa Cap. 5.
3) S. Tholucks Beiträge zur Spracherklär. d. N. T. S. 125 ff.
4) Josephus hat de b. J. 5, 4. 2. ἡ Σιλωὰμ πηγή, 5, 12. 2. bloß ἡ Σιλωάμ, 6, 7. 2. aber ὁ Σιλωάμ, wie Luk. 13, 4. und Johannes hier. Wie verhält sich die Σαλομῶντος κολυμβήθρα bey Josephus de b. J. 5, 4. 2. zur Quelle Siloam?

neigt, die Parentheſe für die Gloſſe eines Späteren zu halten. Die Gloſſe müßte dann freylich ſehr alt ſeyn, denn ſie findet ſich in allen Handſchriften. Gewiß iſt, dem ἀπεσταλμένος entſpricht genau nur die Form שְׁלוּחַ. Die etymologiſche Ableitung des Verbale שִׁילּוֹחַ iſt ſtreitig. Man faßt ſie neuerdings als abſtracte Infinitivform, oder als Participialform des Piel mit aufgelöſtem dagesch forte [1]), oder als verſtärktes Participium in Kal mit paſſiver Bedeutung, wie יְלוּד [2]). Bleibt man bey der abſtracten Infinitivform (Waſſerguß, effusio) ſtehen, ſo muß man annehmen, Joh. habe mit einer gewiſſen Freyheit ἀπεσταλμένος überſetzt, um durch das concrete Participium, auf ὁ Σιλωὰμ bezogen, ſeinen Leſern verſtändlicher zu werden. Allein zweyerley bleibt bey der Parentheſe immer auffallend. Erſtlich, daß Joh. den Namen der Quelle oder des Teiches überſetzt. Warum überſetzte er nicht den viel intereſſanteren Namen des Teiches Bethesda 5, 2.? Er überſetzt Kap. 1. Rabbi, Meſſias, Kephas, aber nie einen Ortsnamen. Sodann aber zweytens, warum überſetzt er ſo wörtlich ungeſchickt, daß ſeine Griech. Leſer Mühe gehabt haben müſſen, ſich bey ἀπεσταλμένος etwas dem Begriff Siloam entſprechendes zu denken. Wollte Joh. ſagen, Siloam heiße Waſſerleitung, ſo mußte er einen verſtändlicheren Griech. Ausdruck, etwa ὑδροχόη oder dergl. wählen. Mir ſieht die Parentheſe ganz aus, wie eine myſtiſche Allegorie auf Chriſtus, den Geſendeten. Euthymius meint gar, der Name des Teiches habe vorbedeutet, daß Jeſus einſt den Blinden an den Teich ſenden werde. Das eine iſt ſo confus und geſchmacklos, wie das andere. Ehe ich mir aber dergleichen im Johannes, der mit ſolchen an Unſinn ſtreifen-

1) S. Tholucks Beiträge a. a. O. Winers Rec. von Tholucks Commentar über das Ev. d. Joh. in d. Leipz. L. Z. 1833. S. 1174.
2) S. Geſenius Lehrgeb. S. 491.

den Allegorien nichts zu thun hat, gefallen lasse, will ich lieber allen Manuscripten zum Trotz dreist die Parenthese für die Glosse eines allegorischen Interpreten erklären, die meinetwegen so alt seyn mag, wie sie will, nur für Johanneisch soll sie mir Niemand aufreden.

V. 8—12. Jesus hatte nach vollbrachter Heilung seinen Weg mit seinen Jüngern ruhig fortgesetzt und vielleicht gar die Stadt verlassen, in der er sich bis zum Enkänienfeste immer seltener und auch dann nur vorübergehend gezeigt zu haben scheint. Der Geheilte, der unterdessen vom Teiche Siloah nach Hause (ἦλθε βλέπων V. 7.) und zu seinen Nachbaren und Bekannten gegangen war, wußte wohl den Namen Jesu und daß er ihn geheilt hatte, sonst aber nichts weiter von ihm. Die Anschaulichkeit, mit der uns Joh. das Hin- und Wiederreden, das Fragen und Antworten des Geheilten und seiner Bekannten V. 8—12. erzählt, läßt vermuthen, daß er dasjenige, was er nicht selber sah, aus sicherer Quelle, wahrscheinlich von dem Geheilten selbst, der nachher V. 38. gläubig und ein Jünger Jesu wurde, erfahren hatte.

Die am meisten beglaubigte Lesart V. 8. ist προσαίτης, nicht τυφλὸς. Das erstere aber schließt das letztere in sich. Eben weil er blind war, bettelte er. Wer das übersah, glaubte τυφλὸς schreiben zu müssen. — Ἀνέβλεψα V. 11. vergl. V. 15 und 18. ist auffallend. Heißt es, ich bekam mein Gesicht wieder, wie es Matth. 11, 5. Luk. 7, 22. AG. 9, 12. 17. 18. gebraucht ist, so schickt sich dieß nicht für den Blindgeborenen. Man könnte sagen, ἀνὰ verstärke den Begriff des βλέπειν auf eine im Deutschen nicht auszudrückende Weise. Aber dieß wäre ohne Beyspiel. So bleibt nichts übrig, als entweder die Vermuthung, daß im histor. Zusammenhange ἀναβλ. für βλέπειν s. V. 9. 21. steht, Johannes aber in augenblicklicher Vergessenheit den Blindgeborenen mehr als einen Blinden überhaupt betrachtet, der sein Gesicht wieder be-

kam ἀνέβλεψε, oder richtiger, die Erklärung, ἀναβλ. sey so viel, als die Augen aufschlagen, das Aufblicken.

V. 13. 14. Wer führte den Geheilten vor das Gericht der Pharisäer und warum? Wahrscheinlich die Nachbaren, welche die That Jesu für eine Sabbatsverletzung hielten. Die pharisäische Casuistik hatte nicht nur die Ausübung der Heilkunst außer im Falle der Todesgefahr, der hier nicht Statt fand, sondern auch vielleicht das medicinische Bestreichen der Augen mit Speichel oder irgend einer Salbe am Sabbat [1]) verboten. Eine solche Sabbatsverletzung zu verschweigen, schien den Aengstlichen, zumal wenn sie sich an das vielleicht erst kürzlich gegebene Dekret des Synedriums V. 22. erinnerten, zu bedenklich. Sie nahmen also den Geheilten und führten ihn wohl nicht gerade vor das große Synedrium, denn das saß nicht immer, sondern entweder vor ein Synagogengericht [2]), oder, wenn es deren schon zur Zeit Jesu gab, vor ein sogenanntes kleineres Sanhedrin [3]), das gewöhnlich aus 23 Beysitzern bestand, (hier lauter Pharisäern,) und vor welchem die geringeren Prozesse und Streitfragen verhandelt wurden. Nach dem Talmud war am Sabbat und an Festtagen kein Gericht. Also erst Tags darauf geschah die hier erzählte gerichtliche Untersuchung.

V. 15. *Πάλιν* bezieht sich auf das frühere Fragen der Nachbaren und Bekannten. Diese hatten dem Sanhedrin den Hergang der Sache bereits erzählt. Jetzt sollte nun der Geheilte selbst bekennen und gegen Jesum zeugen. Er war, scheint es, außer den Jüngern Jesu der einzige Zeuge der That gewesen.

---

1) S. Lightfoot und Wetstein zu V. 6.
2) S. hierüber Jahns biblische Archäologie Th. 2. Bd. 2. S. 306 und 307.
3) Solcher kleineren Sanhedrin gab es nach dem Talmud in jeder Stadt von mehr als 120 Einwohnern; in Jerusalem sollen deren nach Sanhedr. 1, 6. zwey gewesen seyn. S. Othonis Lexic. Rabbin. Philologic. p. 723.

V. 16. Die einfache Erzählung des Geheilten machte auf die Sanhedristen zunächst den Eindruck eines wohlbeglaubigten Wunders. Da kein wahres Wunder ohne Gottes Hülfe und Beruf verrichtet werden konnte, so war der natürlichste Schluß der, daß Jesus ein Mann von Gott sey, παρὰ τοῦ θεοῦ vergl. 7, 26. 3, 2. Hierüber aber gerade entstand alsobald ein Zwiespalt zwischen den strengen Gesetzeseiferern und dem unbefangeneren Theile des Sanhedrins. Kein Gesetzesverächter, kein Sabbatsschänder kann, so schließen jene, von Gott seyn; seine Wunder sind Schein. Wie aber, fragen die Freyerdenkenden, die ein höheres Maaß von Gesetzlichkeit kannten und sich der früheren Thaten Jesu erinnerten, wie kann ein sündiger Mensch solche Zeichen und Wunder verrichten? Die Sabbatsverletzung kommt hier nicht in Betracht, wo, wie es scheint, die Kraft und Hülfe Gottes offenbar ist. — Diese Nikodemisch Gesinnten sprechen behutsam. —

V. 17. Der Zwiespalt führt zu einer genaueren Untersuchung. Die strengere Parthey, scheint es, drang mit ihrem Verdacht, ob hier nicht etwa ein Betrug obwalte, durch. Vielleicht ist, dachten sie, der angeblich Blindgeborene ein Anhänger Jesu, und mit ihm im Interesse des Betrugs. Die Frage V. 17. ist von jeher verschiedentlich ausgelegt worden. Schon Theodor von Mopsvestia [1]) tadelt diejenigen mit Recht, welche die Frage theilen und den zweyten Theil derselben aus einem Zweifel der Fragenden an der That überhaupt herleiten. Er selbst hält es mit denen, welche die Frage als Eins nehmen und sie, wie denn auch die Structur des Satzes keine andere Erklärung zuläßt, so verstehen: Was sagst Du von ihm, daß (ὅτι in Beziehung darauf, daß) er

1) In der Catene zu d. St. Wie Theodor, so Apollinar.

Dir die Augen geöffnet hat, wofür hälst Du ihn deßhalb? Apollinar bemerkt richtig, die feindlichen Phariſäer würden es gern geſehen haben, wenn der Geheilte ſelbſt von ſeinem Wohlthäter nicht beſſer gedacht hätte, als ſie. Falſch ſagen Chryſoſtomus, Theophylakt und Euthymius, die Frage ſey nur von den Beſſergeſinnten in der Abſicht gethan worden, um in der vermuthlich günſtigen Antwort des Geheilten einen Schutz für ihre beſſere Meinung von Chriſto zu haben. Das Richtigſte iſt wohl, daß die Frage von dem ganzen Gericht ausging, oder vielmehr den Vorſitzenden, und daß die verſchiedenen Partheyen daher verſchiedenes erwarteten.

Hat der Gefragte die günſtigere Aeußerung über Jeſum gehört, daß er im Vertrauen darauf und auf das entſtandene Schisma ohne Furcht antwortet, daß er den, der ihn geheilt habe, für einen Propheten halte? Aber möglich, daß er auch ohne das frey ſeine Meinung äußerte, nach dem Eindruck, den er durch die That von Jeſu bekommen hatte.

V. 18—23. Da der Geheilte Jeſum für einen Propheten erklärt, ſo (οὖν) argwöhnen die feindlich geſinnten einen Betrug; das Factum ſelbſt ſcheint ihnen erlogen. Schon glauben ſie dem Betruge auf der Spur zu ſeyn. Die Eltern werden gerufen und mit dem Geheilten confrontirt. Hierauf deutet außer dem zweymaligen οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς V. 19. 20. der Schluß der Antwort der Eltern V. 21. Die Frage war eine dreyfache, förmlich gerichtliche: Iſt dieß Euer Sohn? Iſt er blind geboren? und wer hat ihm die Augen geöffnet? Die Eltern antworten nach der Ordnung ſo, daß ſie die beyden erſten Fragen furchtlos bejahen. Wegen der dritten aber verweiſen ſie aus Furcht vor dem Excommunicationsdekret, und um ſich, was kaum zu vermeiden war, nicht irgend etwas zu Gunſten des Wohlthäters ihres

Sohnes entfallen zu lassen, die Richter klüglich an ihren Sohn, den mündigen, ἡλικίαν ἔχει [1]).

Wann die Juden, oder das große Synedrium das V. 22. erwähnte Dekret hatten ausgehen lassen, wird nicht klar. Aber gewiß ist, daß es nicht erst in dieser Sitzung geschah. Einige meinen, es sey dasselbe schon 7, 49. gegeben worden. Aber würden dann wohl nach Kap. 8, 30. so Viele in der Hauptstadt gewagt haben, ihren Glauben an Jesum öffentlich zu äussern? Mir scheint es, als sey das Excommunicationsdekret gegen die Anhänger Jesu nach Kap. 8, 59., also vielleicht kurz vor der Heilung des Blindgeborenen, gegeben worden. Darum ist es auch jetzt noch in so frischem Andenken. Nicht bloß die Eltern weichen deßhalb der dritten Frage so ängstlich aus, sondern auch der Geheilte selbst wagt nur zu sagen, er halte Jesum für einen Propheten. Hätte er geglaubt und gesagt, er halte ihn für den Messias, so würde man den kühnen Bekenner ohne Weiteres excommunicirt haben. — Das Synedrium hatte übrigens klüglich daran gethan, gerade ein solches Dekret zu geben. Jesum selbst zu excommuniciren, wäre nicht rathsam gewesen; das Volk hing theilweise zu sehr an ihm. Die gemäßigtere Parthey im Synedrium, der die Sache noch nicht klar und untersucht genug zu seyn schien, würde gegen ein solches Dekret protestirt haben. Ja es hätte dieß vielleicht Anlaß geben können, daß sich die Nikodemisch Gesinnten entschiedener für Jesum erklärt hätten, und so wäre das Uebel ärger geworden. Daß man aber dem Volke verbot, Jesum nicht eher für den Messias zu halten, und sich zu ihm zu bekennen, als bis das Synedrium darüber entschieden haben würde, war ganz in der Ordnung. Selbst die Gemäßigteren konnten nichts dagegen haben,

1) Ueber ἡλικίαν ἔχει von der justa aetas siehe Kypke und die übrigen Observationsschreiber zu d. St.

wenn ihnen an der Aufrechthaltung der Auctorität des Synedriums etwas gelegen war. Bey der angeborenen Furcht des Haufens, wenn er strengen Ernst und seinen Vortheil und seine äußere Ehre in Gefahr sieht, verfehlte auch das Dekret seinen Zweck nicht. Es ist bemerkenswerth, daß seit 8, 30. seltener solcher gedacht wird, die ihren Glauben öffentlich bekannten.

Ueber den Grad des in dem Worte ἀποσυνάγωγος (12, 42. 16, 2.) angedeuteten Bannes sind die Ausleger verschiedener Meinung. Es gab nach Einigen schon damahls bey den Juden einen dreyfachen Bann, נִדּוּי, חֵרֶם und שַׁמָּתָא, nach andern aber nur einen zweifachen, Niddui und Cherem [1]). Wahrscheinlich ist hier der erste Grad der Excommunication gemeint, die Ausschließung aus der Synagoge und Absonderung von aller auch der häuslichen Gemeinschaft zunächst auf 30 Tage, dann doppelt und dreyfach, aber ohne alles Anathem. Der zweyte und dritte Grad des Bannes wäre wohl für den Anfang des Verfahrens gegen die Anhänger Jesu eine zu harte und auffallende Maaßregel gewesen, und würde mehr Aufsehen gemacht haben. Auch die Gelindigkeit des Ausdrucks ἀποσυνάγωγος scheint auf den ersten Grad der Excommunication, den bloßen ἀφορισμὸς Luk. 6, 22. [2]), hinzudeuten. Aber es ist überhaupt sehr die Frage, ob schon zur Zeit Jesu ein dreyfacher Bann unterschieden wurde.

V. 24. 25. Nach geschehener Confrontation hatte man wahrscheinlich den Inquisiten und die Eltern ent-

1) S. Buxtorf Lexicon Talm. unter d. W. W. Vitringa de Synag. vet. lib. 1. p. 1. cap. 9. 10. und Selden de Synedriis lib. I. cap. 7. vergl. Lightfoot und Lampe zu d. St. und Jahns Archäol. Th. 2. Bd. 2. S. 351 und 352. Vor allen aber s. Winers bibl. Realler. Bd. 1. S. 159.

2) Hier scheint eine Art von Stufenfolge des Bannes angedeutet zu seyn; dem ἀφορισμὸς (Niddui) folgt das ὀνειδίζειν κ. ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα ὡς πονηρόν, d. Cherem, welcher Grad des Bannes mit Flüchen und Verwünschungen verknüpft war.

lassen, um das Weitere zu berathen. Man ruft jetzt den Geheilten von Neuem vor, um es auf eine andere Art mit ihm zu versuchen. Feyerlich ermahnen sie ihn zur Wahrheit: δὸς δόξαν τῷ θεῷ. Aus Josua 7, 19. 3 Esra 9, 8. geht hervor, daß dieß die Obtestationsformel war, wodurch man zum Geständniß der Wahrheit aufforderte. Die Richter wünschen, der Geheilte möge den Betrug und die Selbsttäuschung gestehen. War Jesus ein ἁμαρτωλὸς, so war die That nur ein Scheinwunder und der Geheilte getäuscht. Mit entschiedener Sicherheit erklären sie Jesum für einen Sünder. Ihre Gewißheit, ihre Auctorität soll dem geringen Manne imponiren. Aber zu sicher ist dieser in dem Bewußtseyn des ohne Trug an ihm verrichteten Wunders, um sich von dem Geständniß der Wahrheit abschrecken zu lassen. Unbefangen und fest antwortet er: Ob ihr Recht habt, daß Jesus ein Sünder ist, weiß ich nicht, das aber ist gewiß, daß ich ein Blinder (von Geburt) τυφλὸς ὢν [1]) jetzt sehe. — Nicht ohne Klugheit und Bescheidenheit gegen seine Oberen, wiederholt er jetzt sein Urtheil über Jesum V. 17. nicht.

V. 26. 27. Da die Richter auch auf diese Weise ihre Absicht nicht erreichen, so fragen sie den Inquisiten über den Hergang der Sache von Neuem, hoffend, er werde hie und da unvermerkt seinen früheren Angaben widersprechen und so sich selber fangen. Die etwas trotzige und bittere Antwort des Geheilten zeigt, daß er die Absicht seiner Richter merkte und ihn die hin und herzerrende Inquisition bey einer so klaren Sache endlich verdroß. Das καὶ οὐκ ἠκούσατε V. 27. macht einige Schwierigkeit. Fehlte οὐκ, wie es denn auch in einigen Handschriften der Itala und in der Vulgata nicht steht, so wäre alle Schwierigkeit gehoben. Da es aber unstreitig echt ist, auch der Satz keine fragende Form hat, so bleibt

1) Ueber das ὢν s. Winers Grammatik S. 291.

nichts übrig, als ἠκούσατε emphatisch zu nehmen, wie schon die älteren Exegeten thaten, etwa in der Bedeutung von Annehmen oder Glauben [1]), oder vielleicht richtiger, des darauf Achtens oder Merkens. Das folgende τί πάλιν θέλετε ἀκούειν erlaubt kaum eine andere Erklärung. Wozu also, meint der Geheilte, noch einmal sagen, was Ihr schon wißt aber nicht annehmen oder beachten wollt; oder wollt auch Ihr vielleicht gern Schüler jenes Mannes werden? Die bittere Ironie am Schluß ist augenscheinlich.

V. 28. 29. Johannes läßt die λοιδορία selbst weg; er führt nur an, was dieser folgte, oder womit sie schloß. Wie oft, so stellen die Pharisäer auch hier Moses und Christus einander gegenüber. Du bist, sagen sie, ein Jünger jenes Sünders, jenes Gesetzesverächters. Wir sind treue Jünger Mosis. Daß dieser ein Prophet, Gesandter Gottes war, ist gewiß; von diesem Menschen aber wissen wir nicht, woher er ist, ob παρὰ θεοῦ V. 33. oder nicht. —

V. 30—33. Das etwas zweifelnde, weniger entschiedene οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν, giebt dem Inquisiten neuen Muth, seine Meinung über Jesum frey zu äußern. Dabey ist denn doch wunderbar, antwortet er, daß Ihr nicht wißt, woher dieser ist, ob von Gott, oder nicht, und hat mir doch die Augen geöffnet u. s. w. Das elliptische γὰρ setzt etwas voraus, etwa: Wie könnt Ihr doch nur so reden? — Dr. Paulus schlägt vor, V. 31. οἶδα μὲν zu lesen, weil der Geheilte, was er hier sage, schwerlich als eine allgemein anerkannte Wahrheit habe ausdrücken wollen. Wann aber hat dieser Satz aufgehört, allgemein anzuerkennende Wahrheit zu seyn? Wahrhaft göttliche Kraft und Hülfe kann auch jetzt nur

1) Einige aber unbedeutende Handschriften lesen auch ἐπιστεύσατε oder πιστεύετε, offenbar erklärende Lesearten.

dem Frommen und Guten zu Theil werden und das sündige Gebet des Sünders war von jeher unerhörlich in sich selber. Einem Blindgeborenen das Gesicht wiedergeben schien dem Geheilten mit Recht eine That sonder Gleichen, und Menschen unmöglich. Wenn er nun daraus schloß, daß Jesus in einem hohen Grade gottesfürchtig, und ein Gottgesandter seyn müsse, so läßt sich gegen diesen Schluß selbst von der gebildetsten und behutsamsten Apologetik und Ethik mit Grund nichts einwenden, und das Christenthum verdankt dieser natürlichen und richtigen Schlußweise zum Theil seine Anerkennung und Verbreitung. — Alle Auctoritäten bis auf einige wenige ganz unbedeutende haben οἴδαμεν, und es ist um so weniger daran zu zweifeln, daß dieß die echte Lesart ist, da dem Manne darauf ankam, aus einem allgemein anerkannten Satze zu disputiren. Der Satz aber lag in altteslam. Stellen, wie Hiob 27, 9. Ps. 109, 7. Proverb. 15, 24. klar vor. Εἰ μὴ ἦν V. 33., richtig gefaßt, involvirt die Ueberzeugung des Geheilten, daß Jesus von Gott sey. Im Zusammenhange hat οὐδὲν eine bestimmte Beziehung auf das Ausserordentliche, was Jesus vollbrachte.

V. 34. Die zornige Antwort der Richter, mit der schnöden Anspielung auf die Blindgeborenheit des Inquisiten zeigt, daß sie nicht weiter konnten. Du, ein ganz an Leib und Seele [1]) in Sünden geborener, (s. V. 2.) willst uns belehren? rufen sie mit beleidigtem Stolze, und werfen den Hartnäckigen und Unbescheidenen, der ihnen offenbar als ein Anhänger Jesu erschien, ob er ihn gleich nicht für den Messias erklärt hatte, aus der Versammlung, oder der Gerichtsstube (nicht ἐκ τοῦ ἱεροῦ, wie Chrysostomus

1) Das ὅλος halten Einige, wie Grotius und vor ihm schon Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius, der es für ὅλως nimmt, wie auch einige Handschriften lesen, für eine bloße Verstärkung des ἐγεννήθης. Richtiger beziehen es Andere auf Leib und Seele, den ganzen Menschen. S. Lampe zu d. St.

und einige andere [1]) meinen,) hinaus, vielleicht mit dem Beyfügen des Synagogenbannes, vergl. Luk. 6, 22. Das ganze Verfahren aber, scheint es, machte so großes Aufsehen, daß Jesus sehr bald Kunde davon bekam.

Die wunderbare Heilung des Blindgeborenen und sein auffallendes Betragen vor Gericht scheint nicht ohne Einfluß auf die weitere Entwickelung des Kampfes Jesu mit dem Jüdischen κόσμος gewesen zu seyn. Das gläubige Bekenntniß des Geheilten und die daran unmittelbar wie es scheint sich anschließende Unterredung Jesu mit den Pharisäern machte die Geschichte noch erfolgreicher und merkwürdiger. Daher die Ausführlichkeit des Joh. in dieser Erzählung.

V. 35. Jesus hatte dem Blinden die Augen geöffnet aus reinem, göttlichmenschlichem Erbarmen, ohne die unmittelbare Absicht, in ihm einen Jünger zu gewinnen. Er hatte dabey nicht, wie er wohl sonst zu thun pflegte, das Vertrauen und den Glauben an sich, weder vor der Heilung vorausgesetzt, noch unmittelbar nach derselben ausdrücklich gefordert. Er überlies der liebevollen That, auch geistig in dem Geheilten zu wirken, was sie konnte. Jetzt da er von der Standhaftigkeit des Geheilten vor Gericht und der über ihn verhängten Strafe hört, unterläßt er nicht, den schon halbgewonnenen und des vollen Glaubens fähigen für sein Reich und seine nähere Gemeinschaft ganz zu gewinnen. Sobald er ihn trifft, man sieht nicht, ob gesucht von dem Geheilten, oder ihn suchend, oder zufällig, geht er gleich mit der Frage auf ihn zu: Glaubst Du an den Sohn Gottes, den Messias? Die Geneigtheit zum Glauben mußte Jesus nach dem, was er von dem Manne gehört hatte, voraussetzen. Ich gebe es also auf, πιστεύεις so zu fassen: Bist Du geneigt, an den Messias zu glauben? Die Frage bezieht sich

1) S. Lampe zu d. St.

darauf, ob die wunderbare Heilung bereits ihre volle Wirkung gehabt habe.

V. 36. Seinem Wohlthäter, den er in Jesu wiedererkannte, und den er für einen Propheten, für einen Mann Gottes hielt, zu glauben, daß derjenige, den ihm derselbe als Messias bezeichnen werde, es auch gewiß sey, war der Geheilte augenblicklich bereit. Aber er mochte früher in seinem Kreise wohl von Jesu dem Propheten, dem Wunderthäter, aber nie von Jesu dem Messias gehört haben, weder, daß er es sey, noch, daß er es seyn wolle. So antwortet er also: Καὶ [1]) τίς ἐστιν, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν; Das καὶ intendirt die Frage, wie Joh. 14, 22. Mark. 10, 26., es bezeichnet das Pathos des Antwortenden, der schnell einfällt, gleichsam fortsetzt, was in seinem Gemüthe schon feststeht, daß er gern an den Messias glaube und nur wissen möchte, wer es sey.

V. 37. Die Antwort Jesu scheint wegen des ἑώρακας αὐτὸν auf den ersten Anblick vorauszusetzen, daß der Geheilte Jesum schon vorher gesehen hatte, vielleicht eben bey der Heilung, als er zuerst die Augen aufthat. Aber, wenn dieß gemeint wäre, würde der Moment wohl näher bezeichnet seyn, ein πρότερον oder dergleichen dabey stehen. Auch ist wenigstens sehr zweifelhaft, ob der Geheilte, der doch erst nach dem Waschen im Teiche Siloah zu seinem Gesichte gelangte, zu Jesu zurückkehrte, oder nicht vielmehr nach Hause ging, ohne Jesum weiter zu sehen. Richtig verstehen Cyrill und Euthymius ἑώρακας von dem gegenwärtigen Moment so, als wollte Jesus sagen, Du siehst und hörst ihn, er steht lebendig vor Dir! Nur ist die eigenthümliche Art des Perfectums zu beachten. Es wird präsentisch, aber in der Art vielleicht, daß

1) Denn so muß nach Griesbach offenbar gelesen werden.

Joh. dabey ὁρᾶν in der Bedeutung des zu sehen bekommens [1]) nimmt, so daß etwa das Ganze so zu nehmen ist: Du hast den Messias zu sehen bekommen, er steht Dir vor Augen und redet mit Dir! —

V. 38. 39. Da der Geheilte Jesum als den Sohn Gottes gläubig anerkennt und sich voll Ehrfurcht demüthig vor ihm niederwirft, so spricht Jesus, nicht, wie man gesagt hat, nach seiner Scherz und Ernst mischenden Humanität, sondern im wehmüthigsten Gefühle des so sehr verschiedenen Erfolgs seiner Wirksamkeit, wovon er so eben an dem geistigen Sehendwerden des Blindgeborenen und an der sich immer mehr verstockenden Geistesblindheit seiner Gegner eine eben so erfreuliche, als betrübende Erfahrung gemacht hatte, — zunächst wohl zu seinen Jüngern, die ernsten, tiefsinnigen Worte V. 39. Dieses Oxymoron, ähnlich dem Pauliniſchen 1 Kor. 1, 18—29., (in welcher Art zu reden der Morgenländische Ernst sich noch mehr gefällt, als der Abendländische,) ist mehr, als eine bloße psychologische Bemerkung, die hier sehr müssig gewesen wäre. Jesus wollte seinen Jüngern zum Trost eine der Grundkräfte, Hauptabsichten und Hauptwirkungen seiner Erscheinung und Lehre in der Welt an einem gegebenen Falle anschaulich machen. Ja so ist's, meint er, zum Gericht, — (nicht zur Verdammniß oder Strafe, wie Einige offenbar wider den Zusammenhang das zweydeutige κρίμα, welches hier ganz wie κρίσις 3, 19. 12, 31. zu nehmen ist, gedeutet haben,) bin ich in diese Welt gekommen, so rein und scharf soll sich in der innersten Lebenswurzel durch mich und meine Lehre das Gute und Böse, das Empfängliche und Unempfängliche in der Welt von einander scheiden, und zur Entscheidung kommen, daß es oft scheinen wird, als geschehe das Widersprechendste, daß, wie im gegenwärtigen Falle, die da nicht sehen, se-

1) S. Passow unter ὁράω n. 2.

hend werden, und die da sehen, blind werden. Aehnlich weissagte schon Simeon, da er das Kind Jesus sah und in ihm den Messias erkannte: Siehe, dieser wird gesetzt zu einem Falle und Auferstehen Vieler in Israel! Luk. 2, 34. Das Gericht ist zwar nicht der höchste und letzte Endzweck der Erscheinung Christi und des Evangeliums, sondern die σωτηρία 3, 17., aber damit die Erlösung von dem Bösen vollbracht werden könne, muß Gutes und Böses zuvor von Grund aus und rein von einander geschieden werden, und jedes zur vollen Entscheidung kommen. Diese κρίσις, eins der vornehmsten Aemter des Messias auch nach der Vorstellung der Juden, ist eine der Hauptabsichten Jesu, vergl. Matth. 10, 34. Es ist also ungenau und falsch, wenn man das εἰς und ἵνα in dieser Stelle bloß für eventuell hält. Die Anknüpfung oder Anspielung des ὀξύμωρον auf den Gegensatz des Blindgeborenen und der Pharisäer mit gesunden Augen ist unverkennbar. Aber in dem Ausspruche ist auf beyden Seiten des Gegensatzes das Leibliche nur Bild des Geistigen. Unter den Nichtsehenden versteht Jesus solche, die nach menschlichem Ansehn kein Auge des Geistes für das Höhere haben, als unerleuchtete gelten, unter den Sehenden aber die, denen nichts zu fehlen scheint, um die Wahrheit zu erkennen, welche für Weise gelten. — Der Grund davon, daß jene in göttlichen Dingen sehend werden, diese blind, ist der, daß diesen die Demuth, die Sehnsucht fehlt, in jenen aber das Bewußtseyn des Mangels, das Gefühl der Blindheit, zur Quelle der wahrhaft sehenden Demuth und Sehnsucht wird. So sind jene im tiefsten Seelengrunde gesund und sehend, diese krank und blind.

V. 40. 41. Die Beziehung auf die Pharisäer war zu deutlich, als daß sie hätten schweigen können. Geistig Blinde sind sie nicht, sie die Weisen und Lehrer des Volkes. So fragen sie also mit keckem Zorne: Wir sind doch

nicht etwa auch Blinde (wie das Volk, welches eben deßhalb unsrer Leitung bedarf)? — In der Antwort Jesu V. 41. setzt sich das ὀξύμωρον V. 39. fort: Wäret Ihr Blinde, so hättet Ihr keine Sünde, (Euer Unglaube wäre entschuldbar). Nun Ihr aber sprechet, wir sehen, wir sind erleuchtet, so bleibet Eure Sünde, d. h. Euer Unglaube ist unentschuldbar [1]). Daß Jesus hier von der Blindheit des Geistes spricht, lehrt der Zusammenhang mit V. 39. Zu eng verstand Cyrill darunter nur die Blindheit im Verständniß der altteſt. Weissagungen. Der Begriff ist unstreitig weiter zu fassen, aber allerdings auf das religiöse Gebiet zu beschränken [2]). Theodor von Mopsvestia, Chrysostomus, Euthymius, Theophylakt verstehen das εἰ τυφλοὶ ἦτε von der leiblichen Blindheit in Beziehung auf die sichtbaren Zeichen und Wunder Jesu. Dagegen aber ist der Zusammenhang des Gesprächs. Man hat aus dem Gegensatze νῦν δὲ λέγετε, ὅτι βλέπομεν geschlossen, daß das parallele εἰ τυφλοὶ ἦτε so zu verstehen sey, wenn Ihr Euch für blind hieltet, Eure geistige Blindheit Euch demüthig geständet. In diesem Falle nemlich, meinte Jesus, würden sie nicht ungläubig seyn und so keine Sünde und Schuld haben. Dabey wird vorausgesetzt, daß das demüthige Gefühl der Blindheit, der Armuth zum Glauben führe, der Glaube aber die Sünde überhaupt wegnehme oder aufhebe; und eben so, daß der Hochmuth den Glauben hindere und in dem Unglauben die Sünde bleibe. Diese Voraussetzung ist an sich richtig. Aber Jesus spricht hier zu solchen, welche sich zum Unglauben bereits entschieden hatten. Von diesem Factum, gleichsam diesem Resultate seiner Krisis in der Gegenwart geht er aus, und bestimmt die Schuld des Unglaubens

1) Euthymius: μένει ἀσύγγνωστος.

2) Richtig Semler in der Anmerkung zu d. St.: si rerum vestrarum ille esset status, ut melioris cognitionis colligendae occasio non suppeteret u. s. w.

seiner Gegner, anknüpfend an ihre Erklärung, daß sie nicht zu den Blinden gehörten. Wären sie, meint er nun, wirklich Blinde, unfähig das göttliche Wort zu verstehen, müßten sie wirklich dafür gehalten werden, so wäre ihr Unglaube, eben wegen Mangels an Fähigkeit, keine Sünde. Da sie aber selbst erklärten, sie seyen nicht blind, so bliebe (also, οὖν, wie bedeutende Zeugen lesen) ihre Sünde, (eben die des Unglaubens,) unentschuldbar; sie könnten glauben, aber sie wollten nicht. Ja es sey bey der hochmüthigen Einbildung, die sie von sich hätten, und bey dem Mangel an gutem Willen nicht abzusehen, wie sich das ändern und die Sünde und Schuld des wissentlichen Unglaubens schwinden sollten. — Für diese Entwicklung des Zusammenhanges, in welchem nach meiner Meinung das acute dictum V. 39. — angewendet auf V. 40. — eine etwas andere Wendung nimmt, scheint die Vergleichung mit 15, 22. 24. sehr zu sprechen.

Kap. 10. V. 1—5. Gegen die Meinung, daß das Folgende 10, 1—22. zu einer anderen Zeit und bey einer anderen Gelegenheit gesprochen sey, erklären sich schon Lampe und Semler mit Recht. Niemahls unterläßt Johannes bey so wichtigen und langen Reden Jesu, wie diese ist, anzugeben, wo und bey welcher Gelegenheit sie gehalten worden sind. Hier hat er außerdem den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden durch die niemals rein Neues anfangende, sondern immer fortsetzende und anknüpfende Antworts- und Verstärkungsformel, ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, deutlich genug angezeigt. Da nun auch die V. 21. über die Rede Jesu günstiger Urtheilenden offenbar als Zeugen und Zuhörer von dem, was Kap. 9, 35—41. erzählt wird, erscheinen, so ist klar, daß Jesus zwar 10, 1 ff. seinem Gespräche mit den Pharisäern eine andere Wendung giebt, sie aber doch unmittelbar an das Vorhergehende anknüpft. Man könnte glauben, daß die ganze Scene 9, 35. — 10, 21. nicht in Jerusalem, son-

dern außer der Stadt im Freyen vorgefallen sey, vielleicht gegen Abend auf dem Wege nach Bethanien, — und eine in der Nähe eben in ihre Hürden einziehende Schaafheerde dem Herrn Veranlassung gab zu der paraboliſchen Einkleidung seiner Rede. Aber es ist nicht einmal nöthig, dieß anzunehmen, da der Stoff der Parabel den Lesern des A. T. hinlänglich geläufig war, s. besonders Ezech. 34, 1 ff. Sinn und Absicht der Parabel ist im Allgemeinen klar. Jesus vergleicht sich (die Thür des Schaafstalles, den wahren guten Hirten) mit den Phariſäern, den Dieben und Miethlingen. Wie aber kam er darauf gerade jetzt? Wohl nicht anders, als so. Die Phariſäer hielten sich für die Führer und Leiter des Volkes und wären es auch. Aber leider führten sie das Volk irre und waren blinde Wegweiser, Matth. 23, 16. 24. Ehrgeizig und herrschsüchtig bedachten sie dabey nur ihren Vortheil, nicht das Wohl des Volkes. Ihre große Unwürdigkeit, Blindheit und Gewissenlosigkeit in der Leitung des Volkes zeigte sich besonders seit der Zeit, da in Jesu dem Christ der wahre Hirte des Volkes erschienen war, und es nun ihre Pflicht ward, diesem die Heerde zuzuführen und zur ewigen Leitung zu übergeben. Ganz verblendet verwarfen nicht nur sie selbst den Herrn, die einzig wahre Thür zum Heile, sondern aus eitlem Ehrgeiz hielten sie auch das Volk ab, an der Hand des wahren Hirten zur Weide des ewigen Lebens zu gelangen, wehrten ihm den Eingang in das Reich Gottes und stahlen und raubten so, wie räuberiſche Wölfe, den Schaafen ihr wahres Heil, dem guten Hirten aber seine Heerde. In diesem verkehrten Sinne hatten sie so eben noch gehandelt, da sie bey der Untersuchung der Heilung des Blindgeborenen diesen und alle, welche dem Lichte zu folgen geneigt waren, vom Glauben an den Messias auf alle Weise abzuhalten, ja abzuschrecken bemühet waren. Auch jetzt, da sie zu Jesu kämen, war ihre Absicht keine andere, als die, der edlen

Wirksamkeit des guten Hirten, seinem Rufen, und der Folgsamkeit seiner Heerde entgegen zu arbeiten und so mit sehenden Augen sich und Andere blind zu machen gegen ihr wahres Heil. Diesem verderblichen Einfluß der Verblendeten auf das zwar unbefangenere, aber von ihnen doch zu abhängige Volk tritt Jesus hier entgegen, indem er, wie es scheint, dem gegenwärtigen Volke vorzüglich aber seinen Jüngern zur Warnung und Belehrung, den Unterschied zwischen der wahren, Messianischen, und der pharisäischen Volksleitung auseinander setzt. Die parabolische Einkleidung sollte die Aufmerksamkeit von Neuem erregen, insbesondere aber den Pharisäern, damit sie nicht gleich von vorn herein abgeschreckt würden, oder störend dazwischen redeten, die bittere Wahrheit eine Weile verbergen [1]). Da die Juden zur Zeit Christi die Lehrer und Leiter ihrer Synagogen פַּרְנָסִים, d. h. Hirten, nannten, auch nach Ezechiel 34, 23. der Messias unter dem Bilde des einzigen Hirten gedacht zu werden pflegte, so ist die Parömie auch in dieser Hinsicht überaus glücklich gewählt. Die einzelnen uns zum Theil fremden Züge derselben müssen aus dem orientalischen Hirtenleben verstanden werden. Nächtlicher Raub und Mord der Heerden von Menschen und Thieren war auch damahls nichts Ungewöhnliches. Sich davor zu sichern, trieben die Hirten, nicht selten mehrere vereinigt, Abends ihre Heerden in eine αὐλὴ [2]) (ein Viehlager unter freyem Himmel, Pferchplatz, oder eine Hürde,) deren Mauern von Steinen nicht höher waren, als die aus Weiden geflochtenen Wände unserer Schaafhürden. Die αὐλὴ hatte eine Thür, an der einer der Unterhirten oder Knechte des Nachts bewaffnet Wache hielt, während die Herrn der Heerden mit ihren Familien unter Zelten wohnten. So ist es noch jetzt im Orient.

1) Hierauf macht schon Theophylakt aufmerksam.

2) Phavorinus, αὐλὴ ὁ περιτετειχισμένος καὶ ὕπαιθρος τόπος.

Gegen Morgen kommen die Hirten, vom θυρωρὸς eingelassen, und die Heerden werden gesondert, so daß jeder Hirt oder Unterhirt die ihm gehörigen oder zugetheilten Schaafe lockt, zusammenruft und austreibt, ἐκβάλλει. Jede Heerde oder Abtheilung derselben hat ihren Widder, der bey seinem Namen vom Hirten gerufen der Heerde vorantritt. Ihm folgen dann die übrigen Schaafe, der wohlbekannten Stimme und dem üblichen Rufe ihres Hirten folgsam. Von einem guten Hunde begleitet geht der Schäfer seiner Heerde voran und führet sie auf die ersprießlichsten Weiden, ἐξάγει [1]). — Statt ἀκολουθήσουσι, V. 5. lesen, wahrscheinlich wegen des folgenden φεύξονται, einige Auctoritäten und darunter ABDE ἀκολουθήσουσί. Dieses ist scheinbar regelmäßiger, jenes aber unstreitig richtiger und feiner. Einem Fremden will Jesus sagen, möchten sie wohl schwerlich folgen wollen, sondern sie werden gewiß vor ihm fliehen.

V. 6. Aus dem vielleicht absichtlich überraschenden Uebergange 9, 41. 10, 1 ff. erklärt sich, daß die Pharisäer (ἐκεῖνοι) die Absicht und den Sinn der Parömie [2]) nicht gleich faßten. Die Mannigfaltigkeit der Züge und Beziehungen erschwert ihre Deutung noch jetzt gar sehr. Es war also weder Stupidität, noch, wie Kuinöl meint,

1) Siehe hierüber Bocharti Hierozoicon ed. Rosenmüller Tom. 1, lib. 2. cap. 44. de gregum pastoribus, und Jahns Archäologie Th. 1. Bd. 1. in der zweyten Auflage §. 53.

2) Für die parabolische, bildliche Rede hat Joh. nur den Ausdruck παροιμία, vergl. 16, 25. 29. Den Ausdruck παραβολὴ kennt er nicht. Den populären Unterschied zwischen παραβολὴ und παροιμία giebt Quintil. Instit. Orat. 5, 11, 21—23. so an, daß παροιμία sey velut fabella brevior et per allegoriam accipitur, παραβολὴ, quae longius res, quae comparentur, repetere solet. Aber der synonyme Gebrauch beyder Worte, welche beyde dem Hebr. מָשָׁל entsprechen, ist außer Zweifel. Bey Joh. ist παροιμία 16, 25. 29. die figürliche, gleichsam bildlich verhüllte Rede überhaupt, in unsrer Stelle entspricht es dem synoptischen παραβολὴ, obwohl die Johanneische Parömie hier und Kap. 15, 1 ff. mehr eine angefangene, als vollendete Parabel ist im Sinne der synopt. Evv.

böser Wille, daß die Pharisäer nicht wußten, τίνα ἦν, ἃ ἐλάλει αὐτοῖς.

V. 7. Da Jesus merkt, daß man ihn nicht verstanden hat, so legt er die Parömie aus, von V. 7—18. — aber mit welcher Feinheit! Nur die vornehmsten, erwecklichsten und erbaulichsten Beziehungen auf sich selber hebt er deutlich hervor V. 7. 9. 10. 11. 14—18. Er erörtert auch das Bild des Gegensatzes V. 8. 10. 12. 13., aber kürzer und mehr im Allgemeinen. Er überläßt seinen Gegnern die Anwendung auf sich selbst; die auf sie gerichteten Spitzen sollten sie selbst finden und so gleichsam sich selbst stechen. Dreyerley hebt Jesus in seiner Auslegung besonders hervor, die rechte Thür zu den Schaafen, mit ihrem Gegensatze, dem falschen, unrechtmäßigen Eingange, den wahren Hirten im Gegensatz gegen den Miethling, und endlich die Schaafe selbst, als Eine Heerde in zwey verschiedenen Abtheilungen. Indem er aber die beyden letzteren Stücke auslegt, erweitert er die Parömie unvermerkt, — er fügt einzelne Züge hinzu, welche in dem ursprünglichen Thema der Parömie V. 1—5. nicht liegen. Es hängt dieß damit zusammen, daß die Erklärung selbst wieder in die paraboliſche, allegorische Rede übergeht. Ueberhaupt ist das Ganze sehr frey gehalten und darf nicht schulmäßig ausgelegt werden. Zuerst bemerkt er, daß die Thür zu den Schaafen, θύρα τῶν προβάτων (εἰς τὴν αὐλὴν τῶν προβάτων V. 1.), Er sey, V. 7 und 9. Das nur dem Abendländer Auffallende in dieser Vergleichung ist nicht größer, als wenn Jesus sich bey Johannes die Auferstehung, den Weg und dergl. nennt. Wetstein vergleicht hier sehr schicklich Euseb. KG. 2, 23. den Hirten des Hermas 3, 9. und Ignatius an die Philadelph. Kap. 9., wo Christus ἡ θύρα τοῦ πατρὸς genannt wird. Ganz falsch hat man θύρα hier für θυρωρὸς genommen. Das Bild des Thürhüters soll in der Parömie nur das bedeutsame Bild der Thür mehr her-

vorheben; Jesus läßt es in der Erklärung ganz fallen. Unter der αὐλὴ τῶν προβάτων versteht er die βασιλεία τοῦ θεοῦ, nicht den leeren Raum für die Idee derselben, sondern nach V. 16., sofern sie in dem alttestamentlichen Gottesvolke bereits vorhanden ist, aber nur als göttliche Befähigung und Berufung dieses Volkes dazu. Wie es nun seit der Erscheinung Christi überhaupt keinen Eingang zur βασιλεία giebt, als durch den Glauben an Christus, so ist auch der Eintritt in das theokratische Lehramt wesentlich bedingt durch Christus. Ohne den Glauben an ihn, ohne Durchdrungenseyn von seinem Geiste giebt es kein Recht und keinen Segen für das Hirtenamt in der βασιλεία τ. θεοῦ. Wer durch diese Thür nicht eingeht, ist ein Dieb, ein Räuber der Heerde, kein wahrer Hirt für dieselbe. Diesen Gegensatz hebt Christus V. 8. bestimmt hervor, und zwar in besonderer Beziehung auf sich, den guten wahren Hirten schlechthin.

V. 8. wird das schwierige πρὸ ἐμοῦ von sehr vielen aber meist jüngeren Auctoritäten bey Griesbach ausgelassen, aber offenbar nur deßhalb, um die Gnostische und Manichäische Auslegung dieser Stelle von den dämiurgischen Lehrern und Propheten des A. T. gleich bey der Wurzel abzuschneiden. Die Worte, durch die bedeutendsten Handschriften, wie ABD, und durch die Auctorität des Klemens von Alexandrien und Origenes hinlänglich geschützt, sind unstreitig echt. Ihre Auslassung würde den Gedanken mangelhaft und so erst recht dunkel machen.

Hieronymus verstand unter dem πρὸ ἐμοῦ die falschen Propheten vor Christo, welche, nicht wie die wahren Propheten, von Gott gesandt sondern von selbst gekommen (ἦλθον) seyen [1]). Wie gezwungen aber diese

1) Advers. Pelagianos 2, 6. Qui venerunt, inquit, non qui missi sunt, de quibus propheta ait: ipsi veniebant a se, et ego non mittebam eos. Auf gleiche Weise sagt Euthymius, ἦλθον nemlich ἀφ' ἑαυτῶν.

Auslegung sey, leuchtet ein; sie bringt in den Zusammenhang einen falschen Nebengedanken, und wird, was die emphatische Beziehung von ἦλθον betrifft, durch V. 9. und 10. hinlänglich widerlegt. Andere, wie Chrysostomus, Cyrill, Theodor von Mopsvestia, Euthymius und die meisten griechischen Ausleger, unter den Neueren Grotius, Maldonatus, Hammond u. s. w., verstehen unter den πρὸ ἐμοῦ die falschen Messiasse vor Christo, wie Judas v. Galiläa und Theudas. — Aber, daß es vor Christo schon Pseudomessiasse gegeben, läßt sich durchaus nicht beweisen. Theudas und Judas von Galiläa AG. 5, 36 und 37. scheinen zwar schon unter Augustus aufgetreten zu seyn, aber nicht als falsche Messiasse. Camerarius meinte, πρὸ sey hier so viel als praeter, und die Stelle so zu übersetzen, quotquot me praevertuntur, ut sit, qui ostium vitant, s. praeter ostium feruntur. Die philologische Begründung dieser Auslegung scheint mir unmöglich. Aehnlich, nur ingeniöser, aber auch viel zu kühn und gezwungen erklärte Elsner in s. Observat. die Stelle so, daß, da ἔρχεσθαι oft weggehen bedeute, und da Jesus sich so eben die Thür genannt habe, πρὸ ἐμοῦ in πρὸ τῆς θύρας aufzulösen und die πρὸ ἐμοῦ (πρὸ τῆς θύρας) ἐλθόντες, im Gegensatz gegen die εἰσελθόντας διὰ τῆς θύρας, so viel seyen, als die ἀναβαίνοντες ἀλλαχόθεν, also die vor der Thür vorübergehenden, anderswo einsteigenden κλέπται und λῃσταί V. 1. Aber selbst, wenn diese Erklärung sich philologisch rechtfertigen ließe, so würde Jesus auf die Weise den Anfang der Parabel nicht sowohl ausgelegt, als wiederholt und seine Deutung verwirrt haben. — Bey der Schwierigkeit der Stelle ist kein Wunder, daß man keine nur irgend mögliche Bedeutung von πρὸ unversucht gelassen hat. Da es auch von der Stellvertretung, Vertauschung gebraucht wird, so hat man es auch hier so genommen: Alle, welche statt meiner gekommen sind, und dieß auf den Begriff des Antichrist-

lichen und Pseudomessianischen bezogen. Aber abgesehen davon, daß, wenn nicht ἦλθον gar als Futurum genommen werden soll, der Satz unhistorisch wird, warum gebraucht Joh. bey einem ihm sonst geläufigen Begriff nicht die näherliegende Präposition ἀντὶ oder dergl.? Der logische Zusammenhang führt sehr natürlich darauf, statt πρὸ ἐμοῦ, χωρὶς ἐμοῦ zu erwarten. Aber weder ist erlaubt πρὸ für χωρὶς zu nehmen, noch dieß für χωρὶς zu conjecturiren. Olshausen meint, „nach einer natürlichen Aposiopesis könne der Satz, zu dem πρὸ gehört, den Begriff von χωρὶς in sich schliessen.“ Aber eine solche Aposiopesis finde ich wenigstens sehr unnatürlich, da nach Olshausen das Verschwiegene recht eigentlich die Hauptsache seyn soll, und nach seiner eigenen Erklärung πρὸ mit χωρὶς nie gleichbedeutend seyn kann. Wenn nicht der Text irgendwie verdorben ist, so scheint mir die richtigste Auslegung immer noch die, daß Jesus hier die falschen Lehrer und Führer des Volkes zu seiner Zeit, insbesondere die Pharisäer meint, welche sich vor ihm, gleichsam ehe er Eingang finden konnte, dem Volke als die wahren Hirten, die den rechten Eingang zum Himmelreich wüßten und den echten Schlüssel hätten, aufgedrungen hatten. Die sich Euch aufdrängen, sind nicht, wofür sie sich ausgeben, will Jesus sagen, — es sind Diebe und Räuber, keine wahren Hirten der Heerde. — Wenn er nun hinzusetzt, ἀλλ᾽ οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα, so bezieht sich dies offenbar auf die Geneigtheit so Vieler im Volke zum Glauben an ihn, als den Messias, die wahre Thür und den wahren Hirten der Heerde. Kein Rufen und Schelten der Pharisäer und Priester war ja im Stande, das Volk ganz von Jesu abzuhalten. Gegen diese Auslegung sprechen nicht die beyden Aoriste, ἦλθον und ἤκουσαν, denn, was Christus damit meint, war etwas in der nächsten Vergangenheit schon entschiedenes und bestimmtes, — dafür aber spricht

das Präsens εἰσίν, wofür einige Auctoritäten fälschlich ἦσαν haben, vergl. V. 10. Matth. 7, 15. 9, 36. —

V. 9 und 10. scheint es, als sey von den Schaafen die Rede. Aber V. 10. ist dagegen, wo die Beziehung auf den Hirten vorherrscht. Auch wäre die Beziehung auf die Schaafe gegen den Contert der Parabel V. 1 und 2. Σωθήσεται — νομὴν εὑρήσει (vergl. V. 2. 3.) bezeichnet sehr schön das besondere Heil (σωτηρία) und den Segen des wahren Hirten, vergl. Num. 27, 17. Wer durch die rechte Thür eingehet, wird glücklich seyn in seinem Eingange und Ausgange, seinem Hirtenamte, und für seine Heerde Weide finden. Freylich ist, wie Olshausen sagt, jeder Hirt in Beziehung auf Christus wieder ein Theil der Heerde; und jedes Schaaf, welches nicht durch die rechte Thür eingeht, gehört nicht zur Messianischen Heerde. Aber diese Seite der Sache ist nicht hervorgehoben und σωθήσεται kann eben so gut von dem besonderen Messianischen Heile des Hirten, als dem allgemeinen Heile Aller verstanden werden. Wer, will Jesus sagen, das Volk zu dem erschienenen Messias hinführt, (wie Johannes der Täufer), der wird nicht nur selbst zum Heile gelangen, sondern auch dem Volke die rechte Weide des ewigen Lebens geben. Ganz anders der Dieb! V. 10. Dieser kommt nur, um die Heerde zu berauben, zu tödten und zu verderben. s. V. 1. Ich aber, fügt Jesus, zu einem andern Puncte in der Deutung der Parabel übergehend, hinzu, — ich bin gekommen, um dem Volke Leben und Heil und zwar vollauf (καὶ περισσὸν) zu bringen. Ich also bin der gute echte Hirt.

V. 11—13. Vortrefflich schildert nun Jesus den guten Hirten, nicht mehr im Gegensatz gegen den Räuber der Heerde, (denn nur kein Räuber seyn ist zu wenig für den guten Hirten,) sondern im Gegensatz gegen den Miethling im Augenblicke der Gefahr. Die Herrn großer Heerden hatten auch wohl Miethlinge in ihrem Dienste,

besonders zur Bewachung der Heerden. — Die Pharisäer konnten im Bewußtseyn ihrer besseren Gesinnung dem Herrn entgegnen: Diebe und Räuber der Heerde — das sind wir nicht! — Aber Miethlinge, eigennützige, eigensüchtige Hüter des Volkes, die kein rechtes Herz zur Heerde hatten, und keiner Aufopferung für dieselbe fähig waren, — das waren sie alle mehr und minder. Da man sich auch den Messias unter dem Bilde eines Hirten, und zwar eines guten Hirten im Gegensatz gegen die untreuen Hirten Israels zu denken gewohnt war [1], (s. Ezech. 34. 37, 24. Esaias 40, 11.,) so ist der Gegensatz hier um so schicklicher hervorgehoben. Falsch aber ist es, wenn man meint, ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς bezeichne schon an sich den Messias, den verheißenen guten Hirten. Es ist vielmehr nur darauf hindeutend. Καλὸς ist oft auch bey den Classikern der, der in seiner Art vorzüglich ist, seine Pflicht thut, seiner Bestimmung ganz entspricht, der Treffliche s. 1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 2, 3. 1 Petri 4, 10. Ψυχὴν τιθέναι ist im N. T. nur dem Johannes eigen, vergl. V. 15. 17. 13, 37. 38. 15, 13. 1 Joh. 3, 16. Er gebraucht es regelmäßig von der freywilligen Lebensaufopferung. Die Formel findet sich bey keinem Profanscribenten. Nur entfernt ähnlich ist, was Kypke aus Hippokrates anführt: Μαχάων γέτοι ψυχὴν κατέθετο ἐν τῇ Τρωάδι, dem das Lat. spiritum (animam) deponere, ponere entspricht. Am nächsten liegt die Formel der LXX 1 Sam. 28, 21. ἐθέμην τὴν ψυχήν μου ἐν τῇ χειρί μου, vergl. 1 Sam. 19, 5. Richter 12, 3. Hiob 13, 14. ψυχήν μου θήσω ἐν χειρί, entsprechend dem Hebr. שׂוּם נֶפֶשׁ בְּכַף, das Leben aufs Spiel setzen. Möglich, daß die Johanneische

1) S. Lampe zu V. 2. Die beyden Vorbilder des Messias, Moses und David, werden bey den Rabbinen טובים פרנסים, die guten Hirten Israels, genannt. S. Vitringa Synag. p. 636 sq.

Formel aus dieser altteſt. entſtanden iſt als Abbreviatur; — aber ich kann es nicht nachweiſen.

Daß Jeſus, indem er in dem Charakter des guten Hirten beſonders das hervorhebt, daß er ſein Leben läßt für die Schaafe, damit auf ſeinen Tod aus Liebe für die Menſchen hindeute, lehrt V. 17. 18. V. 12. dient καὶ οὐκ ὢν ποιμὴν u. ſ. w. nur zur Erweiterung und näheren Beſtimmung des Begriffs eines μισθωτός. Man kann unter dem Bilde des Wolfes ſich nur im Allgemeinen jede zerſtörende, zerreiſſende Gewalt und Feindſchaft gegen das Reich Gottes denken. Wenn Olshauſen ſagt, es ſey das Bild des Fürſten dieſer Welt, ſo iſt das exegetiſch in ſofern nicht richtig, als Jeſus ſich hier mehr die feindliche antitheokratiſche Gewalt im Einzelnen, als im Ganzen und in ihrem concreten Princip denkt. Ueber ἁρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει τὰ πρόβατα bemerkt ſchon Bengel richtig: lacerat quas potest, ceteras dispergit. Wenn τὰ πρόβατα am Ende V. 12. echt iſt, (B D L und einige andere Auctoritäten laſſen es aber aus), ſo muß man es aus der populären Rede erklären, welche nicht präcis genug iſt; aber αὐτὰ geht nicht auf das folgende, ſondern auf das vorhergehende τὰ πρόβατα [1]).

V. 14. 15. [2]) enthalten die Deutung von V. 3. und 4. So verſchieden iſt von dem Miethling der gute Hirt! Jener hat kein Herz für die Heerde, er kennt ſie nicht und wird von ihr nicht gekannt. Wie ganz anders der gute Hirt, der Meſſias! Er kennt die Seinen und iſt von ihnen gekannt als ihr Hirt, dem ſie folgen. Dieſe gegenſeitige Bekanntſchaft und Erkennung, will Jeſus V. 15. ſagen,

1) S. Winers Grammatik. S. 127.

2) Einige bedeutende Auctoritäten haben hier ſtatt γινώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν, γινώσκουσίν με τὰ ἐμά. Griesbach und Lachmann ziehen dieß vor. Aber ſollte dieſe Leſeart nicht gerade deßhalb, weil dadurch die vier Glieder des 14ten und 15ten Verſes paralleler werden, verdächtig ſeyn?

ist so groß und innig, daß nur die gegenseitige vertraute Bekanntschaft zwischen mir und meinem Vater ihr gleich kommt. Unverkennbar ist γινώσκειν hier mehr als das bloß äussere Kennen. In dem paraboliſchen Texte V. 3 und 4. liegt es, daß das gegenseitige Kennen Ausdruck und Folge der gegenseitigen Liebe, der gewohnten Gemeinschaft beyder ist. Aber daraus folgt nicht, daß γινώσκειν so viel sey, als lieben, was es lexikaliſch betrachtet nie ist.

V. 16. Die großen Hirten hatten gewöhnlich mehrere Heerden, die, des Nachts in verschiedenen αὐλαῖς, am Tage wieder zusammengetrieben wurden. Der gute Hirt nun sorgt für alle seine Heerden mit gleicher Liebe, er hält und treibt sie wohl zusammen. So sammelt und vereinigt Christus, nachdem die alte Nacht der Trennung und Getheiltheit der zur Gemeinschaft des göttlichen Reiches Bestimmten und Fähigen vorüber war, alle Kinder Gottes unter Juden und Heiden zu Einer Heerde. Was irgendwo aus Gott ist, den göttlichen Samen hat, — das hört ihn und neigt sich zu ihm, dem guten Hirten, es sey heut oder morgen.

Von Alters her hat man unter den ἄλλοις προβάτοις die Heiden verstanden im Gegensatz gegen die Juden, und sich an diesem Ausspruche des Herrn geweidet als an der gewissesten und klarsten Weissagung seines göttlichen Mundes von der einstigen Herrschaft des Evangeliums und seines Reiches über die ganze Erde und von der Vereinigung aller Völker unter seinem Hirtenstabe. Aber in der neueren Zeit hat Dr. Paulus zu beweisen gesucht, daß Jesus unter den anderen Schaafen nur die Juden in der Zerstreuung verstanden habe, deren einstige Bekehrung zum Evangelium und nichts weiter er hier weissage [1]). So ginge denn, wäre diese Auslegung richtig, einer der

1) Wolf scheint dieser Auslegung nicht abgeneigt, und Lange schwankt zwischen dem engeren und weiteren Sinne der Weissagung.

erhabensten und erhebendsten Aussprüche Jesu über das Wesen und Ziel seines Evangeliums für die Christenheit verloren! Aber glücklicher Weise ist sie erweislich falsch. Man bedenke Folgendes: Das Jüdische Volk hatte nie aufgehört, sich für Ein Volk, für Eine Heerde eines Hirten und Herrn, Jehovas, ihres Gottes zu halten. Kein Exil und keine Zerstreuung unter den Völkern war und ist je im Stande gewesen, dieses tief eingewurzelte auch theokratische Nationalgefühl ganz in ihnen zu vernichten. Damahls standen nun noch der Tempel und die heilige Stadt, die sichtbaren Pfänder und Säulen der Nationaleinheit auch für die Entferntesten und Zerstreutesten. Hätte also Jesus unter den andern Schaafen nur die Hellenisten, oder überhaupt die Juden in der Zerstreuung verstanden, würde er dann nicht etwas sehr Müssiges und Unnöthiges gesagt haben? In diesem Sinne gab es für das Gottesreich keine zweifache Heerde, sondern nur Eine. Und da die ausländischen Juden nicht nur eben so gut, als die Palästinensischen, den Messias erwarteten, sondern auch, wenn sie an den hohen Festen, besonders am Pascha, in Jerusalem waren und anbeteten, Christi Stimme und Ruf bereits hörten, — wie konnte Christus von diesen sagen: καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσι, (sie hörten ihn ja schon) καὶ γενήσεται μία ποίμνη, (das waren sie ja schon im alttheokratischen Sinne) εἷς ποιμήν?

Schon die Propheten im alten Bunde weissagten die Aufnahme der Heiden in das neue Gottesreich, freylich unter beschränkenden Bedingungen. Sollte Jesus hierin jenen nachgestanden und an die Aufnahme der Heiden in seine Gemeinschaft niemahls gedacht haben? Stellen wie Matth. 28, 19. Mark. 16, 15. Matth. 21, 43. 24, 14. Mark. 13, 10. beweisen, daß er wohl daran dachte, und zwar mit großer Klarheit und Gewißheit. Zwar er selbst beschränkte sich mit seiner Predigt zunächst nur auf die verlorenen Schaafe des Hauses Israel, s. Matth. 15, 24.

10, 5. 6. Aber dies war nur der erste Gang, nicht das Ziel seines Reiches und seines Evangeliums. Dieses Ziel aber hat er, als er die Erde verlies, seinen Aposteln mit solcher Klarheit und gebietenden Gewißheit enthüllt und gewiesen, daß nur dem falschen Zweifel möglich ist, daran zu zweifeln, ob Jesus auch in unserer Stelle einen so prophetischen Blick in die Zukunft habe thun können.

War Jesus, wie Johannes ihn nennt, das Licht und Leben der Menschen überhaupt, das Licht und der Heiland der Welt, ist es wahr, daß er, wie Johannes ihn darstellt, jede Schranke des Jüdischen Particularismus durchbrach, und hat er einst wirklich dem Samaritischen Weibe gesagt, daß eine Zeit kommen werde und schon jetzt da sey, wo man weder auf dem Berge Garizim, noch zu Jerusalem, sondern im Geiste und in der Wahrheit den Vater anbeten werde, — wie kann man anstehen, die gewöhnliche und von Anfang an in der Christenheit beliebte Auslegung unserer Stelle für die allein richtige zu erklären? Ob Jesus die Aufnahme der Heiden in sein Reich an die beschränkende Bedingung des Uebertritts zum Judenthume geknüpft habe, diese Frage gehört, genau genommen, gar nicht hieher. Indessen sollte man dem Johanneischen Christus wohl zutrauen dürfen, daß er hierüber eben so richtig gedacht habe, als sein Jünger Johannes 11, 52. und sein Apostel Paulus, von denen es doch selbst, wenn sie deutlicher und entschiedener zu sprechen scheinen, als Christus, immerfort gilt, daß der Jünger nicht ist über den Meister vergl. 16, 14. 15. Auf keinen Fall aber kann, was Petrus bis Apostelg. 10, 9 ff. darüber dachte, zum Maaßstabe für die Einsicht seines Herrn und Meisters gemacht werden.

Es war wohl weder die Rücksicht auf die Widerspenstigkeit der Juden, noch auf einen möglichen Einwurf derselben, daß doch seine Heerde nur klein sey, noch auch die ihm bey dieser Parabel überhaupt vorschwebende Stelle

Ezech. 34. und 37, 24., was den Herrn jetzt gerade zu der frohen Aussicht, daß er einst auch die Heiden führen und weiden [1]) werde, begeisterte, sondern, wie Semler andeutet, der in seiner Seele jetzt vorwaltende Gedanke des nahen Todes, durch dessen Kraft jene Scheidewand der Völker erst abgebrochen werden konnte, (vergl. 12, 24. 25. Ephes. 2, 14—18.,) war es, was ihn so erhob und die Vollendung seines Gottesreiches in der fernsten Zukunft erblicken lies.

V. 17. 18. Es ist schwierig, den Uebergang und Zusammenhang von V. 16. zu V. 17. und 18. mit einiger Sicherheit zu bestimmen. Johannes scheint hier zu sehr abzukürzen, und wird uns dadurch dunkel. Der Tod des Hirten hätte den Gläubigen leicht ein Grund der Muthlosigkeit und der Furcht, den Ungläubigen aber ein Anstoß und Anlaß zu allerley Zweifeln und Einwürfen werden können. Vielleicht, daß Jesus deßhalb den Gedanken so stark hervorhebt, daß er nicht gezwungen, sondern aus reiner Liebe und mit vollster Freyheit sein Leben in den Tod dahingeben werde für das Leben der Seinigen, und zwar so, daß er es wieder zu empfangen die Kraft und Macht habe. So viel ist gewiß, daß Jesus, je näher seine Todesstunde heranrückte, desto häufiger und deutlicher seine Jünger wie seine Gegner darüber belehren mußte, daß sein Tod von seiner Seite eben so freywillig und ein reines Werk der Liebe, als nach dem Willen und ewigen Rathschluß Gottes nothwendig sey, daß aber der Tod keine Macht über ihn habe, sondern nur ein nothwendiger Uebergang sey zu einem neuen höheren Leben und zur Vollendung seines Werkes auf Erden.

Daß ὅτι V. 17. zu διὰ τοῦτο gehört, bezweifelt niemand. Der Gedanke ist, abgesehen von dem schwieri-

1) Ἀγαγεῖν hier so viel als ποιμαίνειν s. Exod. 3, 1. vergl. Lampe zu d. St.

gen ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν, einfach dieſer: Jeſus betrachtet ſich hier zunächſt in dem rein menſchlichen ſittlichen Verhältniſſe zu ſeinem Vater. Wie es undenkbar wäre, daß der Vater den Sohn liebte, wenn dieſer nicht dem Willen des Vaters gehorſam wäre bis zum Tode am Kreuze, weil er ohne dieſe höchſte Liebe für die ihm vom Vater anvertraute Heerde der Heilige Gottes nicht ſeyn könnte, ſo ſagt Jeſus, der Vater liebt mich, weil ich mein Leben dahingebe für das Heil meiner Schaafe. Es iſt hier nicht die Rede von der uranfänglichen und unbedingten Liebe des Vaters zum Sohne, wodurch er ihn ausgerüſtet hat zum Erlöſer der Welt, ſ. 5, 20., ſondern mehr von den zeitlichen, gleichſam hiſtoriſchen Liebeserweiſungen des Vaters, im irdiſchen Leben des Sohnes, (vergl. 8, 29.) wo das rein ethiſche Verhältniß des Sohnes eintritt, und die Liebe des Vaters als eine bedingte erſcheint. Die Hauptſchwierigkeit der Stelle liegt darin, daß, wie man auch ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν beziehen mag, eine Dunkelheit des Sinnes entſteht. Am klarſten wäre der Gedanke, wenn man ἵνα auf ἀγαπᾷ beziehen könnte, ſo daß durch das ἵνα die Liebe des Vaters intendirt und näher beſtimmt würde, als eine ſolche, die dem Sohne die Macht giebt, ſein Leben wieder zu nehmen. Man könnte ſagen, ἵνα bezeichne die Abſicht der Liebe des Vaters, oder die nothwendige Wirkung und Folge der göttlichen Liebe; denn daß ἵνα auch im letzteren Sinne gebraucht wird, iſt keinem Zweifel unterworfen. Allein ich muß zugeben, daß es ungleich natürlicher iſt, ἵνα unmittelbar mit τίθημι zu verbinden. Wenn man nun aber ſagt, ἵνα bezeichne hier den bewußten Zweck der Lebensaufopferung, es ſey nicht, wie Euthymius ſage, δηλωτικὸν τοῦ πάντως ἐσομένου, ſondern αἰτιολογικὸν, ſo geſtehe ich, daß mir ſchwierig wird, den Gedanken recht klar zu machen. Olshauſen ſagt, der Tod Chriſti habe die Beſtimmung, den Tod durch das Leben zu tödten.

Das ist wahr, aber V. 18. scheint Jesus auf diese Beziehung gar nicht einzugehen, sondern er hebt nur das hervor, daß er zu beydem freye Macht habe, das Leben hinzugeben und es wieder zu nehmen. Ich bin der Meinung, daß ἵνα πάλιν λάβω αὐτὴν mehr die besondere Art und göttliche Energie seiner Lebensaufopferung, als die bestimmte bewußte Absicht derselben bezeichnet. Kurz Euthymius scheint mir mit seinem δηλωτικὸν τοῦ πάντως ἐσομένου nicht Unrecht zu haben. Die Lebensaufopferung Christi ist eine solche heilige Liebesthat, und schließt so viel göttliche ἐξουσία in sich, daß sie auch nothwendig mit der ἐξουσία, das Leben wieder zu nehmen, verbunden ist. Jesus sagt, weil ich mein Leben so dahin gebe, daß ich es wiederzunehmen vermag, — darum liebt mich mein Vater.

Da nirgends in der Schrift gelehrt wird, daß Jesus sich selber, sondern immer nur, daß der Vater ihn von dem Tode erweckt habe, so haben zwar diejenigen nicht Recht, welche, wie Grotius, das πάλιν λαμβ. τὴν ψ. nur von der Macht Jesu, sich aus der Todesgefahr zu retten, verstehen, wohl aber die, welche mit Drusius behaupten, daß, wie ψυχὴν τιθέναι nicht heißen könne, sich selber das Leben nehmen, sondern gern und freywillig sterben, so auch πάλιν λαμβ. ψυχὴν hier nicht so viel sey, als sich selber wieder vom Tode erwecken, sondern überhaupt nur, das Leben durch die heilige Macht des Vaters wieder empfangen.

Unter der ἐντολὴ verstehen Einige die Verheissung der Auferstehung. Daß diese ἐντολὴ sich auf V. 17. und 18. beziehe, ist klar. Da aber hier das Dahingeben des Lebens in den Tod für das Heil der Welt der Hauptgedanke, und das Wiederempfangen des Lebens nur Nebenbestimmung ist, da auch ἐντολὴ weder bey Johannes noch sonst im A. und N. T. als Verheissung vorkommt, so ist das Richtigste, darunter den Auftrag Gottes zu verstehen,

den Jesus empfing, aus lauterer Liebe, gern und frey sein Leben dahinzugeben für das Heil der Seinigen, um es wiederzunehmen.

V. 19. 20. 21. *Πάλιν* V. 19. bezieht sich nicht bloß auf 9, 16., sondern auch auf frühere *σχίσματα* über die Reden Jesu. Besonders, was Jesus V. 16 ff. gesagt hatte, mochte den Einen mehr, den Andern weniger verständlich, zur Spaltung Anlaß geben. Johannes bemerkt dieß darum, weil der Mangel an Einheit auch unter den Oberen (*Ἰουδαῖοι*) die Todesstunde Jesu noch aufhielt. Aber die Mehrheit schilt ihn von Neuem einen Besessenen und Verrückten und will ihn nicht mehr hören. Bey dem allen verfehlt auch dießmahl sein Wort und Werk 9, 1 ff. den Eindruck nicht ganz. Aber die *ἄλλοι* werden nur als Geneigte, Unbefangnere geschildert. —

Siebenter Abschnitt.

10, 22. — 11, 57.

Der Kampf wird immer ernster und entscheidender, der Ausgang gewisser. Die große Stunde rückt immer näher und eilender heran. Jesus wagt zwar jetzt, vielleicht eben im Vertrauen auf die Spaltung seiner Gegner, wenn nicht anhaltend in Jerusalem selbst, doch in der Umgebung der Stadt zu bleiben. Aber die unumwundene Erklärung über seine Messiaswürde und Einheit mit dem Vater am Enkänienfeste bringt neue Lebensgefahr und nöthigt ihn, Jerusalem und Judäa zu verlassen und sich nach Peräa zurückzuziehen. Hier mehrt sich die Zahl seiner Anhänger. 10, 22—42. Dieses, mehr noch aber und ganz vorzüglich die Erweckung des Lazarus und das Aufsehen, das dieses Wunder überall in Judäa und Jerusalem machte, 11, 1—46., ängstigt und treibt endlich den hohen Rath zu dem bestimmten Entschlusse, Jesum zu tödten, 11, 47—57.

Bey keinem der drey ersten Evangelisten blicken wir so tief und sicher in den inneren Zusammenhang des letzten Kampfes Jesu mit der Welt! —

10, 22—42.

Erklärung Christi am Enkänienfeste über seine göttliche Würde und Macht; neue Verfolgung wegen vermeintlicher Gotteslästerung; Jesus zieht sich nach (Bethanien in) Peräa zurück.

V. 22. 23. Wenn Jesus nach 10, 21. nach Galiläa oder auch nur nach Peräa gegangen wäre, würde es Joh.

bemerkt haben. Die Art, wie der Evangelist anknüpft, scheint anzudeuten, daß Jesus in Jerusalem oder in der Umgegend, namentlich im nahen Bethanien, bey den Freunden s. Kap. 11, 1. geblieben war. Daß, wie schon Theodor von Mopsvestia richtig bemerkte, unter den ἐγκαινίοις (τοῦ ἱεροῦ), חֲנֻכָּה, das zuerst von Judas Makkab. angeordnete, seit der Makkabäerzeit übliche, vom 25sten des Monats Cislev (December) an acht Tage lang mit ähnlichem Freudengepränge, wie die Skenopägie, gefeyerte Erinnerungsfest an die Reinigung des Tempels von der Entweihung durch Syrischen Götzendienst unter Antiochus Epiphanes, auch ἡμέραι ἐγκαινισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου, auch τὰ φῶτα genannt von der allgemeinen Illumination, (1 Makk. 4, 41 — 59. 2 Makk. 10, 1 — 8. Joseph. Alchäol. 12, 7. 7.) zu verstehen sey, ist jetzt allgemein angenommen [1]).

Da das Enkänienfest, wie es auch ausser Jerusalem gefeyert werden konnte, so auch nicht, wie die drey hohen Feste, zur Reise nach der heiligen Stadt verpflichtete, so ist wahrscheinlich, daß die Galiläischen ὄχλοι hier fehlten, und die Gegner dieß Mal ein ungestörteres Spiel hatten. Καὶ χειμὼν ἦν kann hier nicht heißen, es war gerade schlimmes Wetter; würde Joh. dann nicht geschrieben haben, καὶ ἐγένετο χειμών? Die Worte sollen offenbar zu Gunsten der mit dem Jüdischen Festkalender unkundigen Leser andeuten, daß das Enkänienfest in den Winter fiel und also Jesus wegen der schlimmen Jahrszeit sich in dem bedeckten Gange des Tempels, der Halle Salomonis, aufhielt. Diese Halle an der Ostseite des Tempels in dem Vorhofe der Heiden, daher von Josephus auch στοὰ ἀνατολικὴ genannt, war, wie derselbe sagt, ein ἔργον Σαλομῶντος und bey der Babylonischen Zerstörung des

1) Frühere, abweichende Ansichten führt an und widerlegt Lampe zu d. St. Die Rabb. Beschreibung dieses Festes s. Maimonides Tract. Chanucha Cap. 3. §. 3.

Tempels ſtehen geblieben. Zum Unterſchiede von der στοὰ βασιλικὴ, an der Südſeite, einem Werke des Herodes, hieß ſie fortwährend στοὰ Σαλομῶνος oder Σαλομῶντος. Vergl. Joſeph. Archäol. 20, 9. 7.

V. 24. Nur feindliche Juden konnten den Herrn ſo umringen und ſo fragen. Waren ſie auch nicht, wie Euthymius ſagt, προσδοκῶντες ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ δράξασθαί τινος ἀφορμῆς εἰς ἐπίθεσιν, auf jeden Fall waren es ſolche, die bisher unaufmerkſam und gleichgültig geweſen waren, ὀλιγωροῦντες, ſagt Cyrill.

Ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις; erklärt Euthymius durch αἰωρεῖς, ἀναρτᾷς μεταξὺ πίστεως καὶ ἀπιστίας.[1]; Dieſe Auslegung (quamdiu animos noſtros suspensos tenes?) iſt die herrſchende geworden. Der Sinn ſcheint ſie zu fordern. Die Fragenden finden in den bisherigen Aeußerungen Chriſti nur dunkle, zweydeutige Andeutungen ſeiner Meſſianiſchen Würde. Sie verlangen, daß er es ihnen offen und unumwunden herausſage, wenn er wirklich der Meſſias ſey, damit ſie nicht länger zweifeln dürften. Allein läßt ſich dieſe Auslegung auch philologiſch rechtfertigen? Markland verzweifelte daran und ſchlug deßhalb vor, αἰωρεῖς zu leſen. Elsner aber meinte, es liege der gewöhnlichen Bedeutung von αἴρειν (e medio tollere) näher (vergl. V. 18.), und überſetzte: quamdiu nos enecas? Beydes iſt übereilt. Allerdings findet ſich keine Stelle, wo αἴρειν τὴν ψυχὴν unzweifelhaft ſo viel wäre, als suspensum (dubium) tenere. Αἴρειν und

1) Nonnus umſchreibt den ganzen Vers ſo:

ἡμείων τέο μέχρις ὑποκλέπτεις φρένα μύθοις;
εἰ σὺ Χριστὸς ἵκανες ἐτήτυμος, ἀμφαδὸν ἡμῖν
ἀγρομένοις ἀγόρευε, τί καὶ τεὸν οὔνομα κεύθεις;

Der Paraphraſt nahm alſo αἴρειν in der Bedeutung von täuſchen (ludificare). Für dieſe Erklärung könnte angeführt werden 2 KK. 18, 29., wo es LXX heißt: μὴ ἐπαιρέτω ὑμᾶς Ἐζεκίας λόγοις, ὅτι οὐ μὴ δύνηται ὑμᾶς ἐξελέσθαι ἐκ χειρὸς αὐτοῦ! Laßt Euch nicht täuſchen, durch die Muth- und Troſtreden des Hiskias, denn er kann Euch nicht retten.

ἐπαίρειν τὴν ψυχὴν, τὸν θυμὸν ist in der Regel, den Geist, den Sinn erheben, erregen, erigere, excitare. So auch Philostratus 2, 4. κἀμὲ πάνυ αἴρει ὁ λόγος, ὃν εἴρηκεν. Proverb. 19, 18. gebraucht es Aquila von dem hocherzürnten Gemüthe eines Vaters: πρὸς τὸ θανατῶσαι αὐτὸν (den Sohn) μὴ ἄρῃς ψυχήν σου! Philo aber gebraucht αἴρειν und ἐπαίρειν in solchen Verbindungen synonym mit μετεωρίζειν. Daß dieß von schwankenden Gemüthszuständen gebraucht wird, ist unzweifelhaft. So sagt er z. B. de monarchia lib. 1. §. 6. (Mangey I. p. 218.) Γνῶθι δὴ σεαυτὸν καὶ μὴ συμπεριφέρου ταῖς ὑπὲρ δύναμιν ὁρμαῖς καὶ ἐπιθυμίαις, μηδέ σε τῶν ἀνεφίκτων ἔρως αἰρέτω καὶ μετεωριζέτω. Τῶν γὰρ ἐφικτῶν οὐδενὸς ἀμοιρήσεις! Wie nun μετεωρίζειν von jeder erhöheten, ungewöhnlichen Stimmung oder Spannung der Seele, es sey durch Schmerz oder Freude, Hoffnung oder Furcht, oder Muth gebraucht wird, so auch αἴρειν und ἐπαίρειν. Thucydides hat 3, 45. τῇ ἐλπίδι ἐπαιρομένοι, vergl. Ezech. 24, 25. ἔπαρσις ψυχῆς, die Sehnsucht, Erwartung der Seele; Sophokles sagt Oed. Tyr. 907. ὕψοῦ γὰρ αἴρει θυμὸν Οἰδίπους ἄγαν λύπαισι παντοίαισιν. — Nach Analogie dieser Stellen scheint mir, daß die unsrige so zu fassen ist: Wie lange, meinen die Juden, willst Du durch dunkle Reden unsere Gemüther spannen, daß wir nicht wissen, ob Du Christus bist oder nicht. Bist Du es, so sag es klar heraus!

V. 25. 26. 27. Wie oft hatte Jesus laut und öffentlich und ohne allen Rückhalt erklärt, wer er sey, Zeichen und Wunder gethan vor Aller Augen und so zu seinen Worten das bekräftigende Zeugniß Messianischer Werke hinzufügt! Aber auch der deutlichsten Rede und dem zeugenreichsten Werke hatten sie nicht glauben wollen, die Widerwilligen! Dieß eben hält Jesus ihnen vor und fügt zur Erklärung ihres Unglaubens (vergl. 8, 46. 47.) hinzu

V. 26. 27.: Ihr gehört nicht zu meinen Schaafen, die meine Stimme hören, und die ich kenne, und die mir folgen — sonst würdet Ihr glauben und nicht so fragen. — Möglich, daß V. 26. ursprünglich ὅτι οὐκ gestanden, und die Zweydeutigkeit dieser Leseart, weil man den Satz als Object von οὐ πιστεύετε verstehen könnte, — zu der Correctur οὐ γὰρ Anlaß gegeben hat. Da aber die Zweydeutigkeit des ὅτι sich bey dem ersten Blick auf den Sinn und die übrige Structur des Satzes von selbst löset, und da außer Codex D und Origenes keine bedeutende Auctorität für ὅτι οὐκ spricht, so scheint mir οὐ γὰρ, welches von den meisten und bedeutendsten Zeugen geschützt wird, den Vorzug zu verdienen. Καθὼς εἶπον ὑμῖν könnte, weil mehrere Majuskeln, unter andern auch Cod. B es auslassen, für eine Glosse gehalten werden, wodurch die übrigens nicht zu bezweifelnde Rücksicht von V. 26. und 27. auf V. 1. bis 16. ausgedrückt werden sollte. Indeß reichen die Auctoritäten nicht hin, um es zu verwerfen. Sind die Worte echt, so schließt man sie am besten in zwey Commaten an V. 26. so an, daß sie das ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν durch Erinnerung an die Parabel 10, 1 ff. näher erklären sollen, was V. 27. nun bestimmter und fast wörtlich geschieht. — Die Anspielung auf die Parabel setzt übrigens voraus, daß die Fragenden V. 24. dieselbe gehört hatten.

V. 28. 29. 30. Als wollte der Herr die Nichtfolgenden locken und die ihm Folgenden ihrer Sache, ihres Muthes und Lohnes gewiß machen, setzt er, anspielend auf V. 10., V. 28. hinzu: Diesen, den Folgsamen, gebe ich, (δίδωμι schon jetzt, 5, 24.) ewiges Leben, und sie sollen (ἀπόλωνται) nie verloren gehen. — Mit Rücksicht nun darauf, daß seine Gegner alles darauf anlegten, das Volk von ihm abwendig und auch die schon gläubigen Gemüther ihm wieder abspenstig zu machen, fährt er fort: Auch wird und kann Niemand mir die entreissen, die mir

treu sind und bleiben; der Vater, der sie mir gegeben hat (6, 37. 39. 44. 65.), ist größer und mächtiger, als Alle; der Hand meines Vaters kann sie Niemand entreissen; (der Hand meines Vaters sage ich, denn) ich und der Vater, wir sind Eins, (Alles, was mein ist, ist sein und was sein ist, ist mein 17, 10.)

Da die Rede offenbar bildlich ist, so möchte ich auch nicht sagen, daß ἐκ τῆς χειρός μου V. 28. und ἐκ τ. χ. τοῦ πατρός μου V. 29. ein Hebraismus sey. Dr. Paulus sollicitirt die gewöhnliche Lesart ὃς δέδωκέ μοι, V. 29. Gestützt auf einige Zeugen, und den, wie er meint, im Johannes nicht zu rechtfertigenden Mangel des Objects in jener Lesart, will er lesen, ὃ δέδωκέ μοι μεῖζόν πάντων ἐστί. Was aber die Zeugen betrifft, so ist unverkennbar die größere Anzahl der bedeutenderen auf Seiten der vulgären Lesart; meist nur Lateinische Auctoritäten haben ὃ und μεῖζον. Ὅ zu lesen, konnte man durch die Erinnerung an ähnlich lautende Stellen z. B. 6, 37. 39. leicht verleitet werden. Die Ergänzung des Objects bey ὃς δέδωκέ μοι, ἐκεῖνα, oder αὐτὰ, hat hier um so weniger Schwierigkeit, da αὐτὰ unmittelbar vorauf geht, und das folgende οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν auch ohne Object ist. Was aber den Gedanken der wohlbeglaubigten, recipirten Lesart betrifft, so ist er wegen des folgenden ungleich schicklicher, als der von Dr. Paulus aufgefundene: „daß das, was Gott dem guten Hirten, als solchem, (durch den Gang der Schicksale vorbereitet,) übergeben habe, erhaben sey über alle Gewalt."

Daß das ἕν ἐσμεν V. 30. kein unmittelbarer Beweisort für die kirchliche Lehre von der Homousie des Vaters und Sohnes sey, zeigte schon Calvin. Das Johanneische ἓν εἶναι 17, 21. 22. 23. 1 Joh. 5, 7. 9. ist zu schwankend und vieldeutig, als daß es der kirchlichen Dogmatik erlaubt seyn könnte, den metaphysischen Begriff der trinitarischen Wesenseinheit unmittelbar daraus herzu-

leiten. Wenn man nun aber sagt, das ἓν εἶναι bezeichne hier bloß die Einheit der Absichten, der Gesinnung, so ist dieß auch nicht richtig und kann durch den Gebrauch der Formel in diesem Sinne 17, 21—22. nicht gerechtfertigt werden. Es kommt hier Alles auf den Zusammenhang an. Jesus spricht hier von seiner Macht, die ihm treuen Seelen, die ihm der Vater gegeben habe, gegen jede Gewalt zu schützen. Wenn er nun als Grund davon angiebt, daß dasjenige, was in seiner Hand sey, so gut als in Gottes Hand sey, weil er und der Vater Eins seyen; kann dieses Einsseyn dann etwas anderes bedeuten, als die Einheit der Macht, und hat Euthymius also nicht Recht, wenn er sagt, ἓν, κατὰ δύναμιν, ἤγουν, ταυτοδύναμοι? — Die Einheit der Gesinnung und Bestrebung, der Gehorsam Christi gegen den Willen des Vaters, und anderseits die Liebe des Vaters gegen den gehorsamen Sohn (10, 17. 18. 5, 17 ff.), mag der sittliche Grund oder die sittliche Seite dieser Gleichheit und Einheit der Macht seyn. Wer aber in dem ἕν ἐσμεν bloß den sittlichen Grund dieser Machteinheit finden will, nicht aber diese Machteinheit selbst, der verfehlt meines Erachtens eben so sehr den Zusammenhang, als wer darin die kirchliche Homousie deutlich ausgedrückt sieht. Wenn nun Euthymius hinzusetzt, εἰ δὲ ἓν κατὰ τὴν δύναμιν, ἓν ἄρα καὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ οὐσίαν καὶ φύσιν, so gehört dieser Schluß nicht unmittelbar in die Exegese unserer Stelle. Ob aber derselbe so durchaus unrichtig und unsinnig sey, wie man meint, und ob der Joh. Christus, diesen sensus implicitus daraus zu entwickeln, durchaus nicht erlaube, dieß ist eine andere Frage, deren Beantwortung nur in so fern hieher gehört, als es nöthig ist, darauf aufmerksam zu machen, daß Jesus dieses ἕν ἐσμεν in einem Sinne gesagt haben muß, in welchem kein Mensch es wagt, sich seiner Einheit mit Gott zu rühmen, weil sonst die Juden keine Blasphemie

darin gefunden haben würden, und Jesus sich dagegen nicht so hätte vertheidigen können, wie er V. 34—38. thut. Man sagt zwar, die Juden, indem sie sagten σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν, mißverstanden ja jene Einheit, und Jesus finde eben deßhalb nöthig, V. 34 ff. sein Wort zu erklären. Aber seine Erklärung hebt V. 36. den Begriff des Sohnes Gottes auf eine Weise hervor, daß er zwar den Vorwurf, als mache er sich zu Gott selbst und als hebe er den monotheistischen Kanon der Religion auf, von sich weist, aber das μονογενὲς seiner Gemeinschaft und Einheit mit Gott auf das entschiedenste geltend macht. Den Unterschied des göttlichen und menschlichen Subjects, des Vaters und Sohnes hält er fest. Aber die Einheit ist mehr, als eine ohne entsprechendes Wesen bloß gedachte, oder eingebildete. —

V. 31—33. Während der erzürnte Haufe Steine zusammenträgt, um den vermeintlichen Gotteslästerer zu steinigen, gelang es Jesu, das Wort wieder zu gewinnen. Zuerst erinnert er sie an die vielen edlen[1]) Werke, die er aus Kraft und im Namen seines Vaters (ἐκ τοῦ πατρ. wie ἐν τῷ ὀνόματι τ. π. V. 25.) vor ihren Augen verrichtet habe, ἔδειξα. Sodann aber, wohl wissend, weßhalb sie ihn steinigen wollten, und dann nicht ohne einen leisen Zug von Ironie, vielleicht aber auch meinend, es sey die Erinnerung an irgend eines seiner edlen wohlthätigen Werke am Sabbat, was seine Feinde jetzt gegen ihn aufbringe, fragt er sie, was für eins (ποῖον) denn von diesen Werken es sey, weswegen sie ihn zu steinigen im Begriff seyen (λιθάζετε). In der Antwort der Juden V. 33. kann ποιεῖς σεαυτὸν θεὸν weder aus dem polytheistischen Sprachgebrauch, noch aus der philo-

1) Καλὰ ἔργα. In dem Begriff des καλὸν ist das sittlich Schöne und Nützliche immer vereinigt zu denken. Aus dem Zusammenhange des Lebens Jesu geht hervor, daß Jesus hier seine wohlthätigen ἔργα τοῦ θεοῦ meint. Aber man kann nicht sagen καλὰ ἔργα seyen schlechthin Wohlthaten.

logischen Distinction zwischen θεὸς mit und ohne Artikel, sondern muß im populären Sinne der monotheistischen Juden gerade so verstanden werden, wie das ἴσος τῷ θεῷ 5, 18.

V. 34—36. Die Vertheidigung Jesu ist, wie Calvin richtig bemerkte, ein analoger Schluß a minori ad majus und zwar ex concessis. Christus hatte nicht gesagt, daß er Gott selbst sey, sondern der Sohn Gottes, und als solcher, hatte er behauptet, sey er mit dem Vater Eins. Hätten die Juden den Sprachgebrauch der Schrift recht beachtet, und sich erinnert, daß und in welchem Sinne der Messias υἱὸς τοῦ θεοῦ genannt werde, so würden sie in jenem die Analogie, in diesem aber die volle Rechtfertigung für die Erklärung Jesu V. 30. gefunden haben, und von Blasphemie wäre nicht die Rede gewesen.

Die Stelle des A. T., worauf sich Jesus beruft, steht Psalm 82, 6. [1]). Der Psalm ist ein Strafurtheil Gottes entweder gegen ungerechte Richter in Israel, oder, wie de Wette meint, gegen tyrannische, heidnische Könige, unter deren Druck das Volk damahls seufzte. Der Zusammenhang von V. 6. 7. ist der: Gott spricht, ich habe (zwar) gesagt, Götter אֱלֹהִים seyd Ihr und allzumahl Söhne des Höchsten, (LXX ἐγὼ εἶπα, θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες) aber Ihr sollt dennoch sterben, wie Menschen u. s. w. Gewöhnlich vergleicht man mit dem Gebrauch von אֱלֹהִים 2 Mos. 21, 6. 22, 7. 8. 28., wo die Richter Elohim genannt würden. Allein hier ist Elohim das theokrat. Gericht, welches Gott vertritt. — Es hat aber kein Bedenken, daß hier Könige Götter

1) Ὁ νόμος steht also hier für ἡ γραφή, die תּוֹרָה wie 12, 34. 15, 25. Johannes citirt überhaupt selten genau und namentlich, 1, 23. 6, 45. 12, 38. Die Psalmen werden von ihm nie namentlich citirt; auch 12, 34. und 15, 25. ist eine Stelle aus den Psalmen gemeint.

genannt werden, allein, wie der Zusammenhang lehrt und der monotheistische Gottesbegriff verlangte, in der Bedeutung der Gottessöhne, (vergl. Hiob 1, 6. Ps. 2, 7.,) sofern sie Gottes Macht und Herrschaft auf Erden vertreten und ihm darin gleichen. Jesus setzt voraus, daß man wisse, an wen (πρὸς οὕς, nicht gegen) jenes Wort Gottes gerichtet sey. Der Schluß V. 34—36. ist dieser: Wenn also in jener Schriftstelle Richter oder Könige, obgleich Menschen, dennoch von dem Worte Gottes, Götter, Gottessöhne genannt werden, und die Schrift als Gottes Wort nicht aufgehoben (λυθῆναι) werden kann, sondern, was sie sagt, nothwendig für Euch gültig ist, — wie könnt Ihr dann von dem, den der Vater geweihet (17, 19. 6, 27.) und (als Heiligen Gottes, ἅγιος τ. θ.) in die Welt gesandt hat, und der also nicht in seinem Namen, sondern aus Gott und in Gottes Namen redet und handelt, — wie könnt Ihr (von diesem) von mir sagen: Du lästerst Gott! weil ich sagte, ich bin der Sohn Gottes, — also Eins mit meinem Vater? Das Letztere, „also Eins mit meinem Vater", sagt Jesus nicht; es gehört aber nothwendig zur Vollständigkeit des Gedankens. Man sieht aber daraus, daß Jesus das ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν V. 30. bestimmt nur in der Idee des Sohnes Gottes faßt, nicht anders, als 5, 19 ff.

V. 37. 38. Ihr hättet, fährt Jesus fort, ein Recht, mir nicht zu glauben, wenn die Werke die ich thue, nicht Werke meines Vaters wären. Thue ich aber Werke meines Vaters (die Messianischen καλὰ ἔργα), so glaubet doch, wenn Ihr mir (meinen Worten 5, 31. 46. 47.) nicht glauben wollt, diesen meinen Werken, auf daß Ihr erkennen und glauben möget, daß der Vater in mir ist und ich in ihm und wir beyde also Eins mit einander sind (17, 21.), wie ich gesagt habe. Aus der Art, wie Jesus ἐμοὶ πιστεύειν und τοῖς ἔργοις πιστεύειν zusammenstellt, sieht man, daß er ersteres für das höhere, gei-

stigere, schwierigere hält. Das Letztere involvirt ein sinnliches Element der äußeren Anschauung, welches der Glaube auf einer niedrigeren Stufe bedurfte.

V. 39 — 42. Die Vertheidigung Jesu bewirkte wenigstens so viel, daß man die Strafe der Steinigung wegen der Blasphemie aufgab. Besonders der Beweis aus der Schrift scheint den Gegnern so imponirt zu haben, daß sie unfähig eines Gegenbeweises den Herrn wiederum nur (7, 30.) greifen und dem Synedrium überliefern wollten. Aber auch dießmahl schützte ihn, wie es scheint, die nach und nach herzutretende Menge günstiger Hörer. Er entkam, und, da sein Aufenthalt in Jerusalem und Judäa immer unsicherer wurde, so verließ er wiederum die Stadt und ging nach Peräa, in die Gegend, wo Johannes zuerst, Anfangs, τὸ πρῶτον, getauft hatte 1, 28., und die Gemüther nicht unvorbereitet waren, er aber sicher seyn konnte vor den Nachstellungen des Synedriums. Hier blieb er bis zum nächsten Pascha. V. 41. und 42. wird erzählt, wie in Vielen dort, die ihn hörten, die Erinnerung an Joh. d. Täufer wieder wach wurde, und da sie alles bestätigt fanden, was Johannes, obgleich kein Wunderthäter, von Jesu, der seit der Zeit, da er hier mit dem Täufer zusammengetroffen war 1, 29. 35., diese Gegend nicht wieder besucht zu haben scheint, gesagt hatte, auch an ihn glaubten.

11, 1 — 46.

Die Auferweckung des Lazarus.

V. 1. und 2. Während Jesus sich in Peräa aufhält, wird Lazarus von Bethanien [1]), wie er zum Unter-

1) Es heißt erst ἀπὸ Βηθανίας, dann ἐκ τῆς κώμης. Meyer findet in dem ἀπὸ die Bezeichnung des Wohnortes, in ἐκ die Bezeichnung des Geburtsortes, so daß also Bethanien beydes gewesen, Geburts- und Wohnort des Lazarus. Allein mir

schiede von andern gleiches Namens genannt wird, krank. Ueber den Grad und die Art der Krankheit sagt uns Johannes nichts. Nach V. 4. war die Krankheit an sich nicht tödtlich, was auch aus den Worten der Botschaft, welche die Schwestern des Lazarus an Jesum schicken, hervorzugehen scheint. — Wenn V. 1. Bethanien die κώμη der Maria und Martha genannt wird, so kann dieß nur so viel heißen sollen, daß dieß Bethanien, verschieden von dem am Jordan 1, 29., eben jenes bekannte war in der Nähe von Jerusalem, aus welchem die aus der evangelischen Geschichte sonst bekannten Schwestern gebürtig waren und wo sie wohnten. Die nähere Bezeichnung der Maria V. 2. durch eine Prolepsis der erst Kap. 12, 1—8. von ihr erzählten Geschichte konnte hier um so leichter geschehen, da diese Geschichte, wie es scheint, den Lesern des Evangeliums schon bekannt war, und Johannes sie dort nur des pragmatischen Zusammenhanges wegen, besonders um den Judas näher zu charakterisiren, ausführlich erzählt.

V. 3. Die befreundete Familie zu Bethanien wußte, wo der Herr sich jetzt aufhielt. Vielleicht, daß die Krankheit sich zu verschlimmern anfing, oder langwierig zu werden drohete. In weiblicher Angst und Sorge, und weil es ihnen an ärztlicher Hülfe fehlte [1]), schicken die Schwestern zu dem Gastfreunde, dem Freunde des Bruders, und lassen ihm, überzeugt, der wunderthätige Arzt werde dem Freunde schnell zu Hülfe eilen, sagen: Herr, siehe, den Du liebest, er ist krank! Der Aufenthaltsort Jesu war wahrscheinlich nicht weiter als eine Tagereise von

scheint diese Unterscheidung von ἀπὸ und ἐκ nicht erwiesen zu seyn; und es findet hier wahrscheinlich nur eine mehr zufällige Abwechselung synonymer Präpositionen Statt.

1) Zwar gab es damahls Aerzte unter den Juden, aber meist nur für äußere Krankheiten, Aussatz, Wunden u. dergl. Die Kunst, innerliche Krankheiten zu heilen, war selten und gering. S. Jahns Archäol. Theil 1. Bd. 1. §. 122.

Bethanien entfernt. Um so gewisser konnten die Schwestern darauf rechnen, schon andern Tags Hülfe zu haben.

V. 4. Die Antwort Jesu an den Boten setzt voraus, daß er sich nach der Krankheit genauer erkundigt hatte. Sie sollte die Schwestern trösten und seine Zögerung rechtfertigen. Demnach scheint ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον nichts anderes heißen zu können, als, die Krankheit ist nicht tödtlich, im gewöhnlichen Sinne. Eben so wird 2 KK. 20, 1. LXX von der tödtlichen Krankheit des Hiskias gesagt: ἠρρώστησεν εἰς θάνατον. Allein das Folgende ist dieser Auslegung nicht günstig. Denn indem Jesus hinzusetzt: aber die Krankheit dienet zur Ehre Gottes, daß der Sohn dadurch verherrlicht werde, (ὑπὲρ ist wie 2 Thess. 1, 5. und ἵνα δοξασθῇ als Epexegese zu nehmen,) — scheint er da nicht anzudeuten, daß ihm der Tod des Lazarus gewiß war, eben so gewiß aber auch, daß er ihn vom Tode erwecken werde? — In diesem Falle müßte man annehmen, daß οὐ πρὸς θάνατον emphatisch das Nichtbleiben im Tode andeute, in Beziehung auf die von Christo bereits beschlossene Erweckung [1]). Vielleicht, daß Jesus sich absichtlich zweydeutig ausdrückte und die Antwort selbst in einem andern Sinne nahm, als die Schwestern sie zunächst verstehen konnten. War Lazarus noch nicht todt, als der Bote zurückkam, was sollten sie sich anders bey den Worten Christi denken, als der Bruder werde an seiner Krankheit nicht sterben. Aber allerdings scheint nach der Berechnung der 4 Tage V. 17., daß Lazarus bereits entschlafen war, als die Schwestern die Antwort Christi empfingen. So mußte, was sie trösten sollte, ein beunruhigendes Räthsel für sie werden. Im gewöhnlichen

1) Euthymius: οὐ γίνεται πρὸς θάνατον κυρίως. — θάνατος γὰρ κυρίως, ὁ μέχρι τῆς κοινῆς ἀναστάσεως. Er glaubt, Jesus habe gemeint οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον — διὰ τὴν ὅσον οὔπω ἀνάστασιν.

Sinne genommen war die Antwort Christi durch die That widerlegt worden. Sollten sie ihm nun mißtrauen, weil er sich geirrt zu haben schien, oder bey allem Räthselvollen fortfahren, an sein Wort und seine Rettermacht zu glauben? Christus, meint man, habe wohlwissend, daß Lazarus bald sterben werde, diesen heilsamen Kampf, den sein dunkles Wort in den Schwestern hervorbringen würde, vorhergesehen und beabsichtigt, eben um sie im Glauben für Größeres zu üben. Wohl die einzige Art, sich das dunkle Wort und Verfahren Christi zu erklären! Wenn es nur Johannes gefallen hätte, uns Näheres und Bestimmteres anzudeuten! Sollte er diesen Zusammenhang und Plan Christi nicht wenigstens später, als er den ganzen Hergang übersah, erkannt, und, wenn er ihn erkannte, bestimmter angedeutet haben? Thut er doch Aehnliches 2, 22. 7, 39. Die Jünger scheinen bis V. 14. das Wort Christi V. 4. auch so verstanden zu haben, daß er die Krankheit nicht für gefährlich hielt. Aber in Beziehung hierauf sagt Tholuck, Jesus habe bey der Antwort zugleich auch die Jünger berücksichtigt; er habe die Absicht gehabt, noch zwey Tage in Peräa zu verweilen; hätte er sich nun über den Tod des Lazarus gleich mit der Bestimmtheit ausgesprochen, wie er davon wußte, würden nicht, meint Tholuck, die Jünger ihm sein Verweilen und Zögern sehr verdacht haben? Allein was hinderte Christum, den Jüngern gleich klar zu sagen, unser Freund wird sicher sterben, aber seyd getrost, nach zwey Tagen werde ich hingehen und ihn wieder auferwecken? — Daß Lazarus damahls, als Jesus die Worte sprach, schon gestorben war, dieß anzunehmen, ist gar kein hinreichender Grund vorhanden. — Aber man hat gefragt, mußte denn Lazarus durchaus sterben, damit Gott und der Sohn Gottes durch das Wunder der Auferweckung verherrlicht würden? Konnte sich die göttliche Herrlichkeit Jesu nicht schon durch die Heilung des Kranken hinlänglich offenbaren? Wie

also, wenn Jesus nur gemeint hätte, Lazarus sey nicht tödtlich krank, und er werde ihn auch gewiß retten, so daß seine und seines Vaters Herrlichkeit auch durch diese Krankheit offenbar werden würden? Aber diese Ansicht hat große Schwierigkeiten. Wie will man damit die Erklärung Christi V. 14. und 15. vereinigen? Denn aus dieser scheint doch hervorzugehen, daß Jesus, da er nach der Erzählung des Joh. außer der ersten Botschaft V. 3. keine weitere empfing, von Anfang an die Krankheit für tödtlich gehalten, ja vermöge seines höheren Wissens den Tod seines Freundes sicher vorhergesehen habe? Aber vielleicht erzählt uns Johannes die zweyte Botschaft von dem Tode des Lazarus nur nicht, Jesus aber empfing sie wirklich nach zweyen Tagen V. 6. und zwar ohne Wissen der Jünger. Dagegen aber läßt sich einwenden, daß der sonst aufmerksame Johannes diesen Umstand, wenn er ihn gewußt, gewiß nicht ausgelassen, und, wenn die zweyte Botschaft wirklich Statt gefunden hätte, davon gewiß etwas gemerkt haben würde. Die Worte ἀλλ' ὑπὲρ — αὐτῆς für einen willkührlichen Zusatz des Johannes zur Rede Jesu V. 4. erklären, wie Gabler gethan hat, heißt den Knoten zerhauen, nicht ihn lösen. Wäre die dabey anzunehmende Ellipse nicht zu stark, so würde ich vorschlagen, den Satz so zu fassen: Die Krankheit ist nicht tödtlich und selbst, wenn sie es wäre, so würde sie immer nur zur Ehre Gottes gereichen. Dieser und ähnlichen Auffassungen der Stelle aber bloß deßhalb zu widersprechen, weil Jesus vermöge des göttlichen Logos in ihm die Krankheit nicht habe für untödtlich halten können, halte ich nicht für Recht. Die Grenze zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Jesu ist wohl nirgends schwerer und gefahrvoller zu ziehen, als eben in dieser Erzählung, in der beydes in so schöner gegenseitiger Durchdringung erscheint. Man kann sagen, als Jesus die erste Kunde von der Krankheit seines Freundes bekam, war sie nach

allem, was er hörte, wirklich nicht tödtlich; sie wurde es aber ohne sein Wissen bald darnach. So wenig Jesus ohne Botschaft etwas von der Krankheit des Lazarus überhaupt wußte, so läßt es sich auch ohne Verletzung der göttlichen Doxa des Erlösers denken, daß er die plötzliche Verschlimmerung und den schnellen Tod nicht vorherwußte, sondern erst als geschehen von Andern erfuhr. Aber alles wohl erwogen, bekenne ich aufrichtig, daß die orthodoxe Auslegung unserer Stelle mehr als jede andere, sowohl durch die Structur des Satzes, als durch den Zusammenhang der Erzählung im Sinne des Schriftstellers begünstigt wird. Nur ist der Zusammenhang weder ununterbrochen und bestimmt, noch die Erzählung bis V. 16. ausführlich genug, um über jede abweichende Erklärung ohne Weiteres den Stab zu brechen.

V. 5. und 6. Joh. bemerkt, Jesus habe die Schwestern und den Lazarus lieb gehabt. Es heißt hier ἠγάπα, worin, als dem weiteren Begriff der Liebe, der engere φιλεῖν, das besondere Verhältniß Christi zu Lazarus regelmäßig bezeichnend, enthalten ist [1]). Bezieht man V. 5. als Erklärung zu V. 4.: so muß Joh. die Aeußerung Jesu V. 4. so verstanden haben, als sey sie aus besonderer Liebe zu dem kranken Freunde und den bekümmerten Schwestern hervorgegangen. In diesem Falle muß besonders in den Worten ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τ. θεοῦ der Entschluß liebevoller Rettung gelegen haben. — Ich würde geneigt seyn, V. 5. auf V. 6. zu beziehen, nemlich in dem Sinne, daß Jesus nicht aus Mangel an Liebe die Hülfe verzögerte, — aber das οὖν hält mich davon ab. Diese Partikel dient hier nur als Verknüpfung der verschiedenen auf einander, aber nicht aus einander folgenden Momenten der Geschichte, und fängt etwas Neues an. — Aber fragt man billig, was hielt ihn denn

1) Vergl. über die Synonymie von ἀγαπᾶν und φιλεῖν Tittmann de Synonym. p. 53.

ab, schnell zu dem kranken Freunde zu eilen, und ihn zu retten? Wollte er den Freund erst sterben lassen, um durch die Erweckung des Todten desto glorreicher verherrlicht zu werden? Nimmermehr! So willkührlich und eigensinnig hat der große Helfer in der Noth, der edelste Menschenfreund, nie gehandelt. Tholuck meint, Jesus habe die pädagogische Absicht gehabt, bey den Schwestern die Noth aufs Höchste steigen zu lassen, damit seine Hülfe dann einen desto größeren Eindruck mache. Aber warum giebt Johannes davon auch nicht einmahl einen Wink? Hat Johannes den wahren Grund nicht gewußt? V. 6. klingt fast so, daß man glauben sollte, Jesus blieb, weil er hörte, daß Lazarus nur krank war und zwar nicht zum Tode. Aber selbst in diesem Falle muß den Herrn eine höhere Rücksicht bewogen haben, dem kranken Freunde und den ängstlich harrenden Schwestern nicht sogleich zu Hülfe zu eilen. Was anderes aber kann dieß gewesen seyn, als, daß er dem besonderen und geringeren Bedürfnisse seiner Freunde in Bethanien das allgemeinere und höhere Bedürfniß seiner Gegenwart in jener für den Glauben an ihn so empfänglichen Gegend nicht aufzuopfern, sondern seinem höheren Berufe, als Lehrer, den geringeren, als heilender Wunderthäter und helfender Freund, nachzusetzen für Pflicht hielt? Vielleicht jetzt gerade in höchst glücklicher Wirksamkeit, will er sich in der Heilung der Gemüther von Irrthum und von dem Tode der Sünde nicht stören lassen durch einen Freundesruf zur Heilung einer bloß leiblichen Krankheit. Aehnlich handelte Christus Matth. 12, 46—50. Wenn er nach V. 4. gewiß war, daß er den Freund auch vom Tode erretten werde, so ist sein Betragen um so leichter zu rechtfertigen.

V. 7—10. Sobald Jesus seine Gegenwart in Bethanien für nöthiger hält, als hier, bricht er auf nach Judäa [1]).

1) Ueber den classischen Pleonasmus ἔπειτα μετὰ τοῦτο V. 7. siehe Kypke zu d. St.

Keine Gefahr, keine wohlgemeinte Warnung seiner Jünger kann ihn abhalten. Die Frage der Jünger V. 8. drückt eben so sehr die Verwunderung über die Kühnheit Jesu, als ihre Furcht und Besorgniß für sein und — ihr eigenes Leben aus, vergl. V. 16. *Νῦν* hier echt Griechisch [1]) so viel als *ἀρτίως*, kaum, eben. Falsch versteht man die Antwort Jesu V. 9. und 10., wenn man meint, er erkläre den Jüngern, warum er, wie sie ihm vielleicht rathen mochten, nicht des Nachts, sondern am Tage reise. So Triviales ist man nicht gewohnt von Johannes erzählen zu hören! Die Rede ist offenbar bildlich, und die Jünger rathen ihm von der Reise nach Judäa überhaupt ab. Chrysostomus, Euthymius und Theophylakt sagen, man könne die Stelle entweder so verstehen, daß, wer rein vom Bösen sey, und im Lichte der Tugend wandele, oder, wer mit Jesu, dem Lichte der Welt, gehe, nichts zu fürchten habe. Aber, wie müssig stände dann das *οὐχὶ δώδεκά εἰσιν ὧραι τῆς ἡμέρας?* Eine Anspielung des *φῶς τοῦ κόσμου τούτου* auf die Sonne des geistigen Lebens, Christus, ist hier um so unstatthafter, da Jesus auf die Frage seiner Jünger nicht sowohl von ihrem Mitgehen, als vielmehr nur von seinem Hingehen nach Bethanien spricht. Auch von seiner Gewissensreinheit konnte der Herr hier nicht sprechen, denn diese rechtfertigte seine Kühnheit und sein Trotzbieten der Gefahr nicht hinlänglich. Um zum richtigen Verständnisse der Stelle zu gelangen, muß man festhalten, daß sie eine Rechtfertigung enthalten soll, warum Jesus Trotz der drohenden Gefahr nach Judäa geht, und die Jünger mit sich ruft, V. 7. 8. Die sprüchwörtliche Frage: sind nicht des Tages zwölf Stunden? versteht man am besten aus der analogen Stelle 9, 4. Meine Zeit ist bestimmt, will Jesus sagen, wie die Stunden des Tages. So lange es

1) S. Vigerus p. 425. 426.

Tag ist, muß gewandelt, gewirkt werden, — zur Ehre Gottes, — ehe die Nacht kommt, da Niemand wirken kann. Was wollt Ihr mich abhalten? Was zagt Ihr selbst? Ist nicht das Wandeln am Tage, so lange die Sonne am Himmel steht, — der helle Weg der Pflicht, zugleich der wahrhaft gefahrloseste? — Hiermit wendet sich die bildliche Rede. Jesus stellt einander gegenüber das gefahrlose Wandeln am Tage, und das gefährliche bey der Nacht. Der Tag ist ihm nicht mehr bloß die bestimmte Frist des Lebens auf Erden, sondern das Bild des göttlichen Lebens und die Nacht das Bild des ungöttlichen, unerleuchteten. Die wahre Gefahr ist nur in der Nacht, nicht am Tage. Also getrost, ich gehe und Ihr geht mit. Uns scheint das Licht des Tages. — Hierin liegt also allerdings eine Beziehung auf die Jünger, aber, wenn er den Ausspruch von ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ u. s. w. bloß auf die Jünger bezogen, und eben nur gemeint hätte, das Licht der Welt, er selbst, sey bey ihnen, so würde er, meine ich, sowohl die ausschließliche Beziehung auf die Jünger, als auch die Beziehung des φῶς auf seine erleuchtende Kraft mehr hervorgehoben und sich überhaupt bestimmter nach dieser Seite hin ausgedrückt haben, etwa wie es 12, 35. und 36. geschieht. Das etwas schwierige τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ hat viele verleitet, ἐν αὐτῷ auf τοῦ κόσμου τούτου zu beziehen, was aber ganz unstatthaft ist. Offenbar ist es auf ἐὰν δέ τις zu beziehen. Nun aber suchen Einige darin etwas ganz Besonderes; sie verstehen es von dem inneren, geistigen Lichte. Dieß schickt sich aber gar nicht für die bildliche Rede, welche, wie die sonstige Symmetrie der Sätze andeutet, bis ans Ende geht. Τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ muß dem βλέπει τὸ φῶς u. s. w. V. 9. entsprechen. 12, 35. steht τὸ φῶς ἔχετε dem τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστι parallel. Aber hier freylich ist ἐν ὑμῖν, unter Euch. Ich will nicht sagen, daß Joh. ἐν αὐτῷ in

dieſer Formel für αὐτῷ gebraucht, aber aus 1 Joh. 2, 10. geht hervor, daß der Begriff des Inwendigſeyns nicht darin iſt. Grotius erklärt ἐν αὐτῷ durch in oculis ejus und fügte nach ſeiner geiſtreichen Art hinzu: receptione enim lucis et specierum fit visio. Dieß letztere paßt wegen 1 Joh. 2, 10. nicht ganz. Aber es führt auf das Rechte. Nach meiner Anſicht gehört unſer ἐν αὐτῷ mit zu der Claſſe von Stellen, wo ἐν in Jemandes Gegenwart (in Jemandes Geſichtskreiſe βλέπει τὸ φῶς) bedeutet [1]).

V. 11 — 14. ſchließt ſich ſo an: Gottes Ehre zu fördern, ſeine δόξα in einem hülfreichen Gotteswerke kund werden zu laſſen, kennt der Herr keine Gefahr; er eilt es zu verrichten, ehe ſein Tag ſich neigt und die zwölf Stunden abgelaufen ſind. Ταῦτα εἶπε καὶ μετὰ τοῦτο λέγει iſt ſo auffallend umſtändlich, daß, wenn es nicht müſſiger Umſchweif iſt, angenommen werden muß, Joh. wolle ſagen: nach einer Pauſe, oder nachdem er uns ſo vorbereitet hatte (V. 9 und 10.) fuhr er fort. Den ſehr natürlichen Euphemismus κεκοίμηται (1 Kor. 15, 20. 1 Theſſ. 4, 13.) verſtanden die Jünger vielleicht deßhalb nicht, weil ſie V. 4. nur von der Gefahrloſigkeit der Krankheit des Lazarus verſtanden hatten, und weil Jeſus im Bilde fortfuhr. Wie oft iſt der Schlaf eine glückliche Kriſis der Krankheit! Schläft Lazarus, meinten die Jünger, ſo hat es keine Gefahr mehr mit ihm, um ſo weniger iſt es nöthig, daß Du Dich in die Gefahr begiebſt. Ἐξυπνίζειν von dem Erwecken vom Todesſchlafe ſ. Hiob 14, 12. [2])

V. 15. Nachdem Jeſus den Jüngern offen (ohne Bild παῤῥησίᾳ) geſagt hat, Lazarus ſey todt, begegnet er einem möglichen Einwurfe, warum er ihn denn nicht

1) Vergl. Winers Grammatik S. 330.
2) Vergl. Testam. XII. Patriarch. Test. Judae Cap. 25., wo ἐξυπνισθήσονται ἐν ζωῇ. ſ. Fabric. Cod. Pseudepigr. Tom. I. p. 619.

früher gerettet habe? In Beziehung auf V. 5. sagt er: Ich freue mich Euretwegen, daß es so gekommen ist; Ihr müßt desto mehr [1]) glauben an meine Herrlichkeit, eben weil ich nicht da war. Die Doxa des Erlösers wäre geringer erschienen, wenn er nur den Kranken gerettet hätte. *Ἵνα* kann nicht unmittelbar mit *χαίρω* construirt werden als Object der Freude, (auch 1 Petri 4, 15. steht *ἵνα* nicht als Objectsatzpartikel zu *χαίρω*, was immer *ὅτι* nach sich hat,) sondern es bezeichnet den Zweck der erfreulichen Verherrlichung Christi an dem Todten, und in sofern mittelbar den Gegenstand seiner Freude. Nicht darüber freuet sich Christus unmittelbar, daß er nicht da war, sondern über das, was daraus folgte. Der Satz *ἵνα πιστεύσητε* ist nähere Bestimmung des *χαίρω δι' ὑμᾶς*. In dem *δι' ὑμᾶς* liegt das eigentliche Object der Freude. *Ὅτι* ist also nach meiner Meinung nicht Objectsatzpartikel zu *χαίρω*, wovon es zu weit getrennt ist, sondern Causalpartikel zu *πιστεύσητε*. Mit dem *ἀλλὰ* bricht Jesus ab und fordert auf, mit ihm zu gehen.

V. 16. Thomas erscheint hier fast, wie sonst wohl Petrus, aber doch etwas anders, ganz in der Art, wie Johannes ihn späterhin charakterisirt. Er gehört zu den lebendigen, kecken Naturen. *Ὁ λεγόμενος Δίδυμος*, so übersetzt Joh. den Hebr. Namen. Eben so ist *λέγεσθαι* gebraucht 1, 39., wo aber bestimmter *ἑρμηνευόμενον* hinzugefügt wird, und 19, 17., wo in einer andern Art *ἑβραϊστὶ* dabey steht. Grotius bezog *μετ' αὐτοῦ* auf den Lazarus. Aber dieser war ja schon todt! Es würde also wohl heißen müssen *μετ' αὐτόν*. Gesetzt aber *ἀποθνήσκειν μετά τινος* hieße, Jemandem nachsterben, was sich durchaus nicht erweisen läßt, ist es nicht viel schicklicher, wenn Thomas seine Mitjünger,

1) Euthymius sagt erklärend, *ἵνα πιστεύσητε πλέον*, in Beziehung darauf, daß die Jünger schon Gläubige waren.

συμμαθηταὶς [1]), auffordert, mit Ihm, dem geliebten Herrn, in den gewiſſen Tod zu ziehen? Da in dem ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς ein σὺν αὐτῷ verſteckt liegt, ſo iſt die Beziehung des μετ' αὐτοῦ auf Jeſus mehr als unbedenklich.

V. 17—19. Wahrſcheinlich war Lazarus noch an demſelbigen Tage, wo die Schweſtern dem Herrn von der Krankheit ihres Bruders Nachricht gegeben hatten, geſtorben und begraben. Sonſt hätte er jetzt noch kein τεταρταῖος ſeyn können. Sehr ſchön ſtellt Johannes dem Kommen Chriſti an den Ort der Trauer das ſchon längſt Gekommenſeyn der vielen leidigen Tröſter aus dem nahen, 13 Stadien [2]) entfernten [3]) Jeruſalem gegenüber. Das lange und zudringliche Trauer- und Tröſtungsceremoniel [4]) hatte das Haus der Schweſtern mit nahen und entfernten Verwandten und Bekannten aus Jeruſalem gefüllt. Der Gräcismus πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν καὶ Μαρίαν, wofür πρὸς Μάρθαν und πρὸς τὴν Μάρθαν nur erklärende Leſearten ſind, heißt hier nicht genau ſo viel, als Martha und Maria, ſondern die Umgebung iſt mit ge-

1) Ueber die Analogie des neuteſt. ἅπ. λεγ. συμμαθητής ſ. Phrynichus Lobeck p. 471. (172.)

2) Nach Wurm de ponderum — rationibus p. 213., 0,3746 einer geogr. Meile. Damit ſtimmt überein, daß Hieronym. Onomast. die Entfernung auf 2 Röm. Meilen angiebt. So kommt heraus ungefähr ein Drittheil einer geogr. Meile. Korte in ſeiner Reiſe giebt an, Bethanien ſey eine gute halbe Stunde von Jeruſalem entfernt. Wegen AG. 1, 12. und Luk. 24, 50. vergl. mit Joseph. Archaeol. 20, 8. 6., wo die Entfernung des Oelbergs von Jeruſalem zu 5., und de b. J. 5, 2. 3., wo ſie zu 6 Stadien angegeben wird, wollte Wall πέντε leſen. Aber er bedachte nicht, daß Joſephus eben nur die Entfernung bis zum Oelberge angiebt, und eben ſo AG. 1, 12. vergl. Luk. 24, 50. die Entfernung eines Sabbatweges (7 1/2 Stadien) nur bis an den Oelberg beſtimmt wird. Bethanien aber lag an dem entgegengeſetzten (ſüdöſtl.) Abhange des Berges.

3) Ueber ἀπὸ als Präpoſition der örtlichen Entfernung ſ. Winers Grammat. S. 459. und Kypke zu d. St.

4) S. Lightfoot zu d. St. und Jahns bibl. Archäol. Theil 1. Band 2. §. 238.

meint und es soll angedeutet werden, daß die Schwestern schon nicht mehr allein waren, als die Tröster aus Jerusalem ankamen [1]).

V. 20—22. Beachtungswerth ist die Uebereinstimmung in der Charakteristik des Schwesterpaares hier und Luk. 10, 38—42. Die Martha auch im Schmerze geschäftig hin und her, hört zuerst von dem Kommen Jesu und eilt ihm entgegen. Vor Eil vergißt sie der Schwester davon zu sagen. Diese fesselt der Schmerz im Hause. Wie sie aber von Christo hört, eilt auch sie ihm entgegen. Beyde empfangen den Herrn mit gleichem Vorwurfe der Liebe und des Vertrauens, V. 22 und 23., aber während Maria ehrerbietig dem Herrn zu Füßen fällt, (θερμοτέρα τῆς ἀδελφῆς, sagt Chrysostomus,) und, nachdem sie V. 32. gesprochen hat, weinend verstummt, ist Martha schnell gefaßt und zu weiterem Reden aufgelegt. — Wärest Du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben [2])! Aber auch so (auch jetzt καὶ νῦν), fährt sie fort, da das Schlimmste geschehen ist weiß ich, daß, was Du von Gott bitten wirst, das wird er Dir geben. — Sie wußte vielleicht, daß der Herr den Jüngling zu Nain und die Tochter des Jairus erweckt hatte. In Erinnerung hieran,

---

1) S. Apostelg. 13, 13. vergl. Buttmanns Grammatik S. 444. Matthiäs Grammat. Bd. 2. S. 1159.

2) Statt des vulgären ἐτεθνήκει haben mehrere bedeutende Zeugen auch hier, wie V. 32. ἀπέθανε, weshalb es auch Lachmann in den Text aufgenommen hat. Beydes ist richtig und classisch (s. Winer S. 252.). Ueber ἦς sagt Meyer, es sey entweder als Aorist zu fassen (wärest Du hier gewesen) oder als Imperfectum (wärest Du hier d. h. hättest Du hier Deinen Aufenthalt). Auf diese Erklärung führt auch Winers Bemerk. über diese Stelle a. a. O. Aber mir scheint nur statthaft, ἦς als Imperfectum und zwar so zu nehmen: Warst Du damahls hier (dieß damahls liegt in der Beziehung auf ἀπέθανε im Nachsatze), mein Bruder wäre nicht gestorben. Vergl. Lipsius de modorum usu in N. T. p. 79., der über diese Stelle richtig sagt: Neque vero de enallage tempp. cogitandum est, sed propriam suam vim retinuit imperfectum, ut significet id, quod praeterito tempore praesens fuit.

vielleicht auch ahnend, was Jesus mit den tröstenden Worten V. 4. habe sagen wollen, äußert sie vertrauensvoll, aber bescheiden und leise den Wunsch, die Hoffnung, der Herr werde ihr den Bruder wiedergeben. V. 24. und 39. streiten gegen diese Auslegung nicht, sondern nöthigen nur zu der Annahme, daß Martha schwankend und unklar war in ihren Hoffnungen.

V. 23. 24. Wenn die Antwort Jesu wirklichen und gründlichen Trost für die Martha enthalten sollte, so konnte sie unmöglich so gemeint seyn, wie Martha sie V. 24. nahm. — Jesus setzt voraus, daß Martha wirklich eine wunderbare nächste Auferweckung gewünscht hatte. Aber statt die Antwort Jesu zu nehmen, wie sie gemeint war, denkt sie in ihrer schwankenden und wechselnden Gemüthsstimmung an die jüngste Auferstehung. Das war ein Trost, aber zu wenig für sie. Sie will den Bruder lieber gleich wieder haben. Vielleicht, daß ihr das ἀναστήσεται V. 23. zu unbestimmt vorkam, sie erwartete ein νῦν, ἄρτι und dergl. Aber gerade wegen V. 24. nehmen Viele, durch die Unbestimmtheit der Worte V. 23. scheinbar begünstigt, an, Martha habe V. 22. nur dieß sagen wollen: Aber obwohl Lazarus gestorben ist, so habe ich doch das Vertrauen zu Dir nicht verloren und glaube, daß Dir Gott gern Alles geben wird, was Du zu unserer Tröstung von ihm erbitten wirst, — oder, wie Dr. Paulus meint, — so halte ich Dich doch für den Messias, für den Liebling Gottes. Wer aber sieht nicht, daß so die Worte der Martha höchst beziehungslos und müssig, ja in dem Sinne, den Dr. Paulus ihnen nicht ohne einigen Zwang giebt, fast unschicklich seyn und zu der Antwort Jesu V. 23. sich zu wenig schicken würden?

V. 25 — 27. Da die Martha das Vertrauen, das sie V. 22. geäußert hatte, gleichsam zurückzunehmen scheint, und so ihren Mangel an innerer Festigkeit und klarem, geistigem Glaubensmuth selber verräth, so sucht der Herr

V. 25. 26. ihren Glauben zu prüfen, zu vergeistigen und zu stärken. Ich, sagt er, ich bin die Auferstehung und das Leben. Kap. 5, 21—29. lehrt, in welchem Sinne Jesus dieß von sich sagte. Der Zusammenhang der Rede fordert, hier den Nachdruck auf ἐγώ zu legen. Die Martha glaubt an die Auferstehung der Todten, aber ohne besondere lebendige Beziehung auf Christus, den Todtenerwecker im vollsten und höchsten Sinne. Nachdrucksvoll sagt also Jesus: Ich, ich bin es, der vom Tode erweckt und lebendig macht; ohne mich ist keine Auferstehung und kein Leben, und also auch ohne den Glauben an mich kein wahrer, echter Glaube an die Auferstehung. Lazarus, Dein Bruder, wird also auferstehen, auch in dem Sinne, in welchem Du meinst, nur durch mich [1]). · Ζωὴ und ἀνάστασις verhalten sich so zu einander, daß das letztere die Aufhebung des Todes, ζωὴ die positive Consequenz der Auferstehung bezeichnet, das ewige, selige Leben ohne den Gegensatz des Todes. Wenn nun Jesus fortfährt: Nur wer an mich glaubet, der wird leben, ob er gleich stürbe, und jeder, der da lebet und an mich glaubet, wird nimmermehr sterben (5, 24. 6, 40. 8, 52.), und zum Schlusse die Martha fragt, glaubst Du das? — was kann er anderes damit wollen, als theils die Martha trösten über den Tod ihres (doch wahrscheinlich an Jesum gläubigen) Bruders, theils die lebendige Ueberzeugung in ihr wecken, daß der, welcher überhaupt die Auferstehung und das Leben sey, auch die Kraft und Macht habe, ihr zu gewähren, was sie vorher so gläubig gewünscht und gehofft habe [2])? Πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων ist nicht als ἓν διὰ δυοῖν zu nehmen, wer lebendig an mich glaubt, sondern nach dem Zusammenhange zwischen Leben und Glauben, welcher Ende V. 25. geknüpft wird, so zu fassen, wer wahrhaft lebt, also, weil im Glauben das Leben ist,

1) Fast eben so Chrysostomus hom. 62.
2) Aehnlich Theophylakt zu d. St.

an mich glaubt u. s. w. — Da nun auch nach dem Glauben der Juden die Todtenerweckung mit zu den Aemtern des Messias gehörte, so antwortet Martha, wohl auch in Erinnerung an frühere Belehrung: Ja Herr, ich bin überzeugt, (denn das ist πεπίστευκα,) daß Du bist Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll, (nicht, wie Luther übersetzt, gekommen ist).

V. 28. Daß Jesus die Maria rufen ließ, läßt Joh. aus φωνεῖ σε errathen. Heimlich, heißt es, rief Martha ihre Schwester. Hatte es ihr Jesus etwa so geboten? Vielleicht waren, wie Theodor von Mopsvestia und Euthymius vermuthen, unter den Juden solche, die dem Herrn feindlich gesinnt waren und vor denen die Martha aus eigener Vorsicht die Gegenwart Jesu verbergen zu müssen glaubte. V. 46. spricht allerdings für diese Vermuthung. Vielleicht aber, daß Jesus nur das unnöthige oder störende Aufsehen vermeiden wollte. Höchst unwahrscheinlich aber ist, was Theophylakt vermuthet, daß Martha in der Erwartung, Jesus werde ihren Bruder vom Tode erwecken, darum ihre Schwester heimlich gerufen habe, weil sonst, wenn die Juden aus Jerusalem von der Ankunft Jesu gehört, sich gleich auf und davon gemacht hätten, und es so der wunderbaren That des Herrn an Zeugen gefehlt haben würde. Gerade das Gegentheil hätte man vermuthen sollen; was auch geschah. Ganz richtig aber sagt Euthymius zu V. 28.: προσδοκήσασά τι ἀγαθὸν ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ τρέχει u. s. w.

V. 29—31. vergl. zu V. 20. Noch jetzt gehört es im Orient zum Trauerceremoniel, daß die Leidtragenden noch eine Zeitlang nach dem Begräbniß das Grab ihrer Lieben täglich besuchen und daselbst weinen [1]). Hieraus erklärt sich V. 31.

1) S. Geier de luctu Hebr. cap. 7. §. 26. vergl. Niebuhrs Reisen Th. 1. S. 186.

V. 32 — 36. Wie Jesus die Maria weinen sieht, und auch die Juden, die mit ihr gekommen waren, wird er, der menschlichste der Menschen, von dem innigsten Gefühle des Mitleids mächtig ergriffen und gerührt. V. 33. ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι (ἐν ἑαυτῷ V. 38.) καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν. (ἐταράχθη ἐν πνεύματι 13, 21.). Der Trauer und Klage ein Ende zu machen, den Schwestern den Bruder wiederzugeben, fragt er nach dem Grabe. Das Siehe und komm! — vielleicht der hoffenden Schwestern und nächsten Verwandten V. 34. löset ihm den stummen Schmerz in milde Thränen der Wehmuth. — Sehet da den, der da konnte Mitleid haben mit unseren Schwachheiten! Hebr. 4, 15. 2, 18. —

Fast eben so verstanden diese Stelle schon Chrysostomus, Cyrill, Euthymius, Theophylakt, nur das ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι nahmen sie, um von dem gewöhnlichen Gebrauch des Wortes ἐμβριμ. nicht abzuweichen, anders, indem sie es aus Christlichem Stoicismus von dem inneren Kampfe Jesu, Affect und Thränen zu unterdrücken, erklärten [1]), worin sie aber Unrecht haben, da ja Jesus dem menschlichen Schmerze seinen Lauf lies bis zu Thränen. Ganz, wie wir, erklären die Stelle Calvin, Grotius, Semler, Paulus und Tittmann. Lange aber, der dieser Ansicht ebenfalls beytritt, läßt sich durch die Arabische Uebersetzung (gemuit) verleiten, zu behaupten, πνεῦμα sey hier von dem athmenden Hauch zu verstehen, und die ganze Formel ἐμβρ. τῷ πνεύματι nur so viel

1) Euthymius sagt: — — κινηθείσης — τῆς ἐν αὐτῷ ἀνθρωπίνης φύσεως εἰς συμπάθειαν· τὸ γὰρ ὁρᾶν ἑτέρους δακρύοντας ἐρεθίζειν οἶδε πρὸς οἶκτον τοὺς φιλανθρώπους. Ἐνεβριμήσατο τ. π. τουτέστιν ἐπενίσησε τῷ πάθει, ἀνυχαιτίζων αὐτό, δριμύ τι καὶ αὐστηρὸν ἐνέβλεψε τῇ συγχύσει, ἵνα μὴ μετὰ δακρύων ποιήσηται τὴν ἐρώτησιν. Andere, fügt er hinzu, hätten das ἐνεβρ. τῷ πν. so erklärt, als hätte Jesus ἐν τῇ θεότητι seiner menschlichen Natur die Rührung gleichsam verboten. Cyrill sagt: τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιπλήττει τρόπον τινὰ τῇ ἰδίᾳ σαρκί.

als betrübt athmen, seufzen; welcher Erklärung aber V. 38. ἐμβρ. ἐν ἑαυτῷ auf das bestimmteste widerspricht. Zur Rechtfertigung unserer Erklärung bedarf es nichts weiter, als die Bemerkung des Grotius, daß ἐμβρ., obwohl von den Profanscribenten und auch im N. T. meist von der heftigen Bewegung, dem Ergrimmen des Zornes gebraucht, doch überhaupt und ursprünglich jede heftige Gemüthsbewegung bezeichne, es sey nun des Zornes oder der Furcht, oder des Schmerzes [1]). Daß Joh. mit ἐνεβρ. nicht mehr als die innere geistige Erschütterung überhaupt ausdrücken will, zeigt der erklärende Zusatz καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν. Dieß erklärt freylich Meyer von der bebenden Bewegung des Körpers. Aber 13, 21. steht es ausdrücklich von der innersten geistigen Erschütterung. Wenn es hier heißt, ἐτάραξεν ἑαυτὸν, so wird dadurch das Unwillkührliche nicht ausgeschlossen, sondern eben nur angedeutet, es sey eine in Christo selbst anfangende und endende Bewegung gewesen. Etwas Aehnliches meint Theodorus Herakleota in der Catene, welcher sagt, ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι bezeichne τὸ ἐκούσιον τῆς γνώμης.

Die nun aus unnöthiger Aengstlichkeit die gewöhnliche Bedeutung von ἐμβρ. auch an dieser Stelle nicht glauben aufgeben zu dürfen, sagen entweder, Jesus sey im Geiste darüber ergrimmt, daß Maria und die Juden weinten und so ihren Mangel an Vertrauen verriethen, oder darüber, daß der Tod, als der Sünde Sold, so viel Elend unter den Menschen anrichte. Dieß letztere meint neuerdings auch Olshausen. Allein so ein stummes Er-

1) Aehnlich ist der Gebr. des Lat. fremere, welches auch mit animo vorkommt und sogar von heftiger Freude gebraucht wird. Die Vergleichung des Hebr. נָעַר hilft nicht viel, denn obwohl es Genes. 40, 6. von der Traurigkeit gebraucht wird, so ist es doch mehr die Traurigkeit der Verdrießlichen, und die LXX übersetzen es durch τεταραγμένοι, Symmachus durch σκυθρωποί. Eben so haben Dan. 1, 10. die LXX. πρόσωπα σκυθρωπά.

grimmen über das menschliche Sündenelend ist dem Charakter des Erlösers völlig fremd, in unserer Stelle aber rein unmöglich, da der ganze Fall von Anfang an theils als natürliche Folge göttlicher Ordnung, theils als Veranlassung zur Verherrlichung der göttlichen Macht betrachtet wird, und die Beziehung auf den allgemeinen ethischen Zusammenhang zwischen Sünde und Tod gänzlich fern liegt. Wäre aber der Herr im Geiste erzürnt gewesen über den Unglauben der Weinenden, würde er sie dann nicht darüber gescholten und belehrt haben, wie er sonst pflegte? Auch würde Joh. in diesem Falle nach Analogie von Matth. 9, 30. ein αὐτοῖς hinter ἐνεβριμήσατο nicht haben fehlen lassen [1]). Wie hart aber würde der sonst so milde Herr hier erscheinen, wenn er der Maria, deren vertrauensvolles Wort: Herr, wärest Du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben! durch die Thränen der Liebe über den großen Verlust erstickt wurde, — wenn er ihr und den Mitweinenden es übel genommen hätte, daß sie in ihrem Glauben an ihn und an das große Wunder seiner Macht nicht stärker und fertiger waren? Meyer ist der Meinung, Jesus habe gezürnt, daß es ihm nicht vergönnt gewesen, den Schwestern den Schmerz, der jetzt in seiner vollen Gewalt ausbrach, zu ersparen. Aehnlich Tholuck zu V. 38. Aber wie konnte Jesus darüber zürnen, da er ja V. 15. gesagt hatte, er freue sich, daß es so gekommen sey, und V. 4., daß Krankheit, wie Tod des Lazarus zur Verherrlichung Gottes dienen werde. Wenn er nun dennoch hier überwältigt wird vom Schmerze, so kann es wohl keine Art von Zorn seyn über göttliche Ordnung und Schickung, sondern eben nur augenblickliche Erregung der Wehmuth, des innersten Mitleides mit den Weinenden. Johan-

1) Ueberhaupt glaube ich bemerkt zu haben, daß, wenn ἐμβριμ. bestimmt zürnen bedeutet, dann in der Regel der Dativ der Person, der man zürnt, dabey steht.

nes hat wirklich nichts unterlassen, uns diese allereinfachste Erklärung zu empfehlen. Denn wie konnte Jesus wohl zürnend sprechen: ποῦ τεθείκατε αὐτόν; Nur im Tone der Wehmuth ist diese Frage verständlich. Wenigstens was die Thränen bedeuten, in denen die stumme Wehmuth sich löst, darüber läßt uns Johannes nicht in Ungewißheit. Siehe, wie hatte er ihn so lieb, sagten die Juden, da sie den Herrn weinen sahen, und — wer möchte sagen, daß sie Unrecht gehabt? Wo bleibet hier Unwille oder Zorn?

Wenn man nun aber von einer andern Seite her sagt, die starke Gemüthsbewegung des Herrn, sein Mittrauern und Weinen über den gestorbenen Freund sey ein Beweis, daß Jesus jetzt an nichts weniger dachte und von nichts weniger gewiß war, als von der Auferweckung des Lazarus, daß also das Wunder wenigstens nicht auf die Art vorgefallen seyn könne, wie Joh. erzähle, so sollte die gläubige Ansicht der Erzählung sich dadurch von der richtigen Erklärung der Stelle nicht abschrecken lassen. Denn nicht als affectloser Gott erscheint hier der Herr, sondern als Gottessohn und Menschensohn zugleich. Wie er als Gottessohn der Erhörung seines Gebetes zum Vater und seiner erweckenden Macht gewiß war, und in dieser Gewißheit nach dem Grabe fragte und der zweifelnden Martha V. 40. ihren Kleinglauben verwies, so wird er, ehe er an das Grab tritt, und seine Seele durch Gebet erhebt, als Menschensohn, als Freund und Bruder der Menschen, augenblicklich von Wehmuth und Mitleid ergriffen und weinet mit den Weinenden. Dieß ist kein Nestorianismus, wie man mir vorwirft, denn ich trenne nicht Göttliches und Menschliches in Christo, — ich vermische es nur nicht. Im natürlichen Leben des Erlösers trägt eins das andere, aber in den verschiedenen Momenten tritt bald das eine bald das andere überwiegend hervor, jedoch so, daß jeder menschliche Affect, wie hier, in einer göttlichen Thätigkeit endet.

V. 37. 38. Hier bemerkt Euthymius, ἀδυναμίαν ὀνειδίζουσιν αὐτῷ, καὶ εἰρωνευόμενοι λέγουσιν. Dieß ist die gewöhnliche Ansicht. Aber schon Chrysostomus dachte milder von diesen Juden. Ein Vorwurf liegt allerdings in ihren Worten; nur scheint es mehr der Vorwurf des gläubigen Vertrauens, als des Unglaubens zu seyn, derselbige Vorwurf, den Martha und Maria dem Herrn bey ihrer ersten Begegnung machten, nur unzarter und härter ausgedrückt. Man wundert sich nur, daß Jesus den Freund, den er so sehr liebte, habe sterben lassen, da es doch in seiner Macht gestanden, wenn er dem Blindgebornen das Augenlicht wiederzugeben vermochte, auch zu verhüten, daß dieser (der Freund) nicht sterbe. Krankenheilungen kennen also diese Leute, an die Macht, den Todten zu erwecken, denkt keiner. — Sowohl das, was die Juden V. 36., als auch das, was einige von ihnen V. 37. sagen, scheint Christum von Neuem mächtig ergriffen zu haben. Hier entsteht der Schein, als habe Jesus rein menschlich darüber Schmerz empfunden, daß er nicht eher habe helfen können. Auf keinen Fall aber ist es Unwille und Verdruß über die Rede der Juden V. 37., was ihn jetzt so ergreift. Es würde dann auch hier αὐτοῖς bey ἐμβρ. nicht fehlen dürfen. — Die falsche Auslegung des ἐμβρ. ἐν ἑαυτῷ von dem Ergrimmen Christi scheint vorzüglich die Ansicht veranlaßt zu haben, daß die Juden V. 37. es so übel gemeint hätten.

Die Familie des Lazarus gehörte zu den wohlhabenderen; denn nur solche hatten Felsengräber. Da man auch jetzt noch im Orient Gräber findet, deren Oeffnungen oben sind und in die man auf Treppen hineinsteigt [1]), so kann ἐπέκειτο ἐπ' αὐτῷ recht gut von dem Daraufliegen des Steines verstanden werden.

V. 39. 40. Erst V. 41. heißt es, daß man den

1) S. Jahns Archäol. 1, 2. S. 234 ff. und Winers Realw. 1. 521.

Stein hinweggehoben habe. Es scheint, daß Martha V. 39. das Abwälzen des Steines verhüten wollte, weil sie vermuthete, daß der viertägige [1]) Leichnam schon in Fäulniß übergegangen sey. Daß sie dieß nur vermuthet, nur schließt, nicht weiß, geht aus dem folgenden τεταρταῖος γάρ ἐστιν — deutlich hervor. Wozu dieß, wenn sie es wußte? — Man muß übrigens aus der Aeußerung der Martha schließen, daß noch keinerley Art von Einbalsamirung des Leichnams geschehen war. Die einfachste Aegypt. Methode forderte wenigstens 40 Tage [2]). Nach damahliger Jüdischer Sitte wurden die Leichen bald nach dem Tode abgewaschen, mit Spezereyen bestrichen und eingeräuchert, auch wohl mit Honig einbalsamirt, dann in ein großes Tuch gewickelt und mit Binden κειρίαις umwunden. Dadurch wurde der Leichnam wenigstens auf eine Zeitlang vor der Fäulniß gesichert. Nach V. 44. ist der Leichnam an Händen und Füßen mit Binden umwunden. Aber, wenn irgend eine Unktion Statt gefunden hätte, konnte Martha nicht sagen ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστιν! — Möglich, daß die Schwestern die Einbalsamirung noch vorhatten s. 12, 7.

Vielleicht, daß Martha glaubte, Jesus wolle nur den Freund noch einmal sehen. An die Möglichkeit der Auferweckung scheint sie in diesem Augenblicke nicht gedacht zu haben. Oder unterschied sie einen höheren und geringeren Grad der Möglichkeit? Der leise Verweis V. 40. bezieht sich auf V. 25. 26., vergl. V. 4. Da jedes Wunder Jesu ein Werk Gottes war und zur Verherrlichung Gottes auf Erden diente, so heißt es ὄψει τὴν δόξαν τ. θ., nicht mit Gabler, Du kannst, sondern Du wirst sehen.

1) Ueber den classischen Gebrauch des τεταρταῖος und der verwandten WW. τριταῖος, πεμπταῖος u. s. w. besonders von Kranken, Todten, Begrabenen s. Raphelius Anmerkung aus Xenophon, Wetstein und Wolf zu d. St.

2) S. Winers Realwörterb. I. S. 363.

V. 41. 42. Unterdessen wird der Stein hinweggehoben. Da erhebt Jesus seine Augen gen Himmel und spricht: Vater ich danke Dir, daß Du mich erhöret hast, ἤκουσάς μου. Haben wir recht übersetzt, so war Jesus in diesem Augenblicke seiner göttlichen Kraft sich schon bewußt, und seiner Sache gewiß. V. 11. und 23. lassen, scheint es, keine andere Erklärung zu. Oder ist V. 41. nur der laute Schluß eines längeren stillen Gebetes, worin Jesus Gott um Erhörung seines Wunsches gebeten hatte? Das Verhältniß dieses Dankgebetes zu V. 11. 23. muß man sich so denken, daß das Gebet ihm nicht erst die Kraft giebt, sondern nur das gesteigerte Bewußtseyn derselben im Augenblicke der Wunderthat. Aber dazu bedurfte es des lauten Gebetes nicht. Warum also betet er laut? Doch ich weiß, fügt Jesus V. 42. hinzu, daß Du mich allezeit höreſt, aber um des Volkes willen, das umherstehet, sage ich es, (spreche ich es laut aus,) damit sie glauben, Du habest mich gesandt. — Daß er, sonst gewohnt still und in der Einsamkeit zu beten, jetzt laut betete, um des Volkes willen, daß es glauben möchte, hat nichts Anstößiges. Man bedenke nur, wie geneigt die feindlichgesinnten Juden waren, Jesu Wunderkraft dem Teufel zuzuschreiben, um nur auf jeden Fall vom Glauben an ihn loszukommen. Wenn Vers 42. unecht wäre, wie Dieffenbach [1]) ihn denn dafür hält gegen das allereinstimmigste Zeugniß aller Auctoritäten, würde man nicht dennoch, um sich das ungewöhnliche laute Beten und Danksagen des Herrn im Augenblicke der Wunderthat zu erklären, sagen müssen, was Johannes sagt?

V. 43. 44. Der starke Ruf des Herrn δεῦρο ἔξω! setzt nicht gerade voraus, daß die Lebenskraft schon wiedergekehrt war. Chrysostomus sagt freylich: οὐκ εἶπεν, ἀνάστηθι! ἀλλὰ δεῦρο ἔξω, ὡς ζῶντι διαλεγόμενος τῷ

1) Bertholdts krit. Journal d. th. Lit. B. 5. St. 1. S. 8.

τετελευτηκότι. Aber wie soll man sich dieß denken? War der Todte schon belebt durch das Gebet Christi? Setzt die Danksagung schon die Erweckung voraus als durch den bloßen Willen Christi geschehen? Zu dem allen haben wir keinen Grund. Vielmehr scheint nach der Analogie anderer Todtenerweckungen das δεῦρο ἔξω eben der wunderbare Auferstehungsruf selber zu seyn. Hätte Lazarus unmittelbar vor dem Herrn auf einem Bette gelegen, so würde es heissen ἐγέρθητι oder dergl. Ich denke mir, daß Christus über dem Grabe steht und das erweckende Wort hinabruft, dessen natürlichste Form hier die ist, daß der Todte herauskommen soll aus seiner Grabeshöhle. — Oder beginnt das Wunder mit dem Gebete und vollendet sich erst gleichsam mit dem Rufe [1]? — Diejenigen, welche geneigt sind, die Erweckung des Lazarus für kein Werk der persönlichen Wunderkraft Christi [2], sondern für eine bloße Gebetserhörung und recht eigentlich für ein ἔργον τ. θεοῦ im engeren Sinne zu halten, erlauben sich eine Distinction, welche in der evangelischen Geschichte gar keinen Grund hat, und werden durch V. 43. 45., vorzüglich aber durch V. 11., πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτὸν hinlänglich widerlegt. Eine solche Gebetserhörung wäre freylich auch ein Wunder, — ja ein Wunder Christi selbst, denn es läge in der Kraft seines Gebetes. Höchst wunderlich finden Basilius der Gr., Chrysostomus, Euthymius [3] und viele neuere, z. B. Lightfoot, Lampe u. a. auch darin ein Wunder, (θαῦμα ἐν θαύματι sagt Basilius,) daß der auch an den Füßen mit Grabbinden (κειρίαις) gebundene ohne Hinderniß gehen konnte. Um die-

1) Origenes Tom. 28. 6. scheint es so zu fassen: Ἀντὶ εὐχῆς ηὐχαρίστησε, κατανοήσας τὴν Λαζάρου ψυχὴν εἰσελθοῦσαν εἰς τὸ σῶμα καὶ δεομένην τῆς ἀπὸ προστάξεως Ἰησοῦ γενησομένης αὐτῷ ἐντονίας πρὸς τὸ ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ μνημείου.

2) Schon Chrysostomus polemisirt gegen diese Ansicht.

3) Basilius hom. de grat. act. Chrysostomus deutet diese Ansicht nur leise an. Euthymius aber ruft aus ὦ μεγίστου καὶ διπλοῦ θαύματος!

sem Doppelwunder zu entgehen, erklären manche ohne alles philologische Recht ἐξῆλθεν von dem conatus, er versuchte herauszugehen. Wegen des folgenden λύσατε αὐτὸν ist wahrscheinlicher, was andere sagen, jeder Fuß und jede Hand sey bey dem ἐνταφιασμὸς besonders umwunden gewesen. In Aegypten wenigstens wurden nicht nur die Hände und Füße, sondern auch die Finger, jedes besonders, eingewickelt [1]). Allein, daß auch die Juden dieß gethan, ist wenigstens nicht erwiesen. Man kann sich denken, daß die Hände und Füße von den κειρίαις nur lose umwickelt worden, so daß ihnen die ersten Bewegungen zwar nicht unmöglich, aber erschwert wurden. Um sie völlig frey zu machen, befiehlt Jesus, man solle die Tücher ganz abbinden. Ὄψις ist hier gebraucht, wie Offenbar. 1, 16. Jerem. 3, 3., von dem Gesicht, insbesondere der Stirn. Das Gesicht oder die Stirn war mit einem Kopftuch σουδάριον [2]) umwickelt, man weiß nicht genau warum.

V. 45. 46. Hier bricht Johannes die schönste Erzählung seines Evangeliums ab, und überläßt es dem Leser, sich die Scene des Wiedersehens selbst auszumahlen. Nur über die Wirkung des Wunders bemerkt er, daß viele von den anwesenden Juden deßhalb an Jesum geglaubt hätten, einige andere aber zu den Pharisäern gegangen wären und ihnen gesagt hätten, was Jesus gethan habe. Von diesen letzteren sagt Euthymius: οὐχ ὡς θαυμάζοντες, ἀλλὰ διαβάλλοντες ὡς γόητα. Origenes meinte, die Leute hätten, überzeugt von der Wahrheit und Größe des Wunders, nichts anderes im Sinne gehabt, als die ungläubigen Pharisäer über Jesum eines Besseren zu belehren. Johannes wenigstens scheint nicht so gut von ihnen zu denken; er stellt sie, wenn nicht gerade als Feindselige, doch wenigstens als unergriffene den vielen

1) Jahns Archäol. Th. 1. B. 2. S. 425.

2) Das Beste über σουδάριον siehe bey Paulus zu d. St.

Gläubigen V. 45. gegenüber, und giebt nicht undeutlich zu verstehen, daß ihre eilfertige Anzeige die Versammlung des Synedriums und den blutigen Rath des Kaiphas unmittelbar veranlaßt habe.

Wie damahls das Wunder, so wirkt noch jetzt die Erzählung davon auf sehr verschiedene Weise. Denn während die meisten Christen von ihrer Wahrheit eben so sehr, als von ihrer Schönheit ergriffen, in ihr, als der Krone aller Wundererzählungen, ein Hauptfundament ihres Glaubens an den Sohn Gottes finden, bieten einige [1]), gewiß meist aus redlicher Ueberzeugung und Liebe zur Wahrheit, alle Kraft des Scharfsinnes und Witzes, alle Künste der neueren Kritik auf, theils um die Glaubwürdigkeit der Erzählung überhaupt zweifelhaft zu machen, theils aber um das Wunderelement der sonst glaubwürdigen Erzählung natürlich zu erklären. Die Einwürfe und Vorwürfe der früheren Neologie, schon zu ihrer Zeit gründlich widerlegt, verdienen kaum noch erwähnt zu werden. Ungleich schärfer, ernster, und scheinbar gefährlicher sind die Angriffe der neueren rationalistischen Kritik, wie sie insbesondere von Dr. Paulus und Gabler [2]) gegen unsere Erzählung ausgeführt worden sind. Einige Dunkelheiten und Unbestimmtheiten z. B. in der Antwort Christi V. 4., besonders auch über die Art der Krankheit, benutzend stellen diese Kritiker den Hergang der Sache so vor, daß Jesus so weit entfernt gewesen sey, schon bey der ersten Nachricht von der Krankheit des Lazarus dessen Tod und

1) Der große Spinoza, so erzählt Bayle, (Diction. Spinoze not. R.) sagte einst zu seinen Freunden, er sey bereit, sein ganzes System in Stücken zu zerbrechen, und ein Christ zu werden, wenn man ihn von der Wahrheit der Auferweckung des Lazarus überzeugen könnte. Ein schönes Zeugniß eines nicht christlichen Zweiflers für die apologetische Bedeutung der Geschichte! Aber Spinoza meinte allerdings, daß Beweise, wie er sie verlangte, unmöglich seyen.

2) Paulus in s. Commentar zu d. St. und Gabler in s. Journal für auserlesene theol. Literatur Bd. 3. S. 235 ff.

Wiedererweckung vorauszusehen und vorherzusagen, daß er vielmehr die Krankheit für nicht gefährlich erklärt habe, und eben deßhalb in der Hoffnung, daß Lazarus durch den Gebrauch der vielleicht von ihm verordneten Heilmittel schon wieder genesen werde, an dem Orte geblieben sey, wo er war. Auch, nachdem Jesus von dem Tode des Freundes Nachricht bekommen, habe er an nichts weniger gedacht, als ihn vom wirklichen Tode zu erwecken, sondern den vermeintlichen Tod für eine starke Ohnmacht haltend, habe er gehofft, entweder, die Ohnmacht werde sich schon von selber wieder geben, oder es werde ihm durch seine Heilkunst gelingen, den scheintodten Freund wieder ins Leben zurückzurufen. Mit dieser Hoffnung sey der Herr nach Bethanien gekommen. Aber ungewiß, ob sein Wunsch werde erfüllt werden, habe er, im Falle Lazarus wirklich gestorben sey, die Martha auf die künftige allgemeine Auferstehung der Todten vertröstet, und mitleidsvoll mit den Weinenden geweint. Indessen habe er sich doch weder durch die Versicherung der Martha, daß Lazarus schon vier Tage im Grabe gelegen, noch durch ihre Vermuthung, daß der Leichnam vielleicht schon in Fäulniß übergegangen sey, von dem menschenfreundlichen Versuche abhalten lassen, den Schwestern den Bruder wiederzugeben. So sey er, vielleicht jetzt gerade mit wachsender Hoffnung eines glücklichen Erfolges, an das geöffnete Grab getreten, und habe bey dem ersten von der Freundschaft geschärften Blicke in dasselbe, vielleicht näher oder günstiger stehend als die Andern, zuerst und allein wahrgenommen, daß Lazarus, wahrscheinlich durch das Eindringen des Lichts und den warm einströmenden Luftzug, verbunden mit den Nerven reizenden Wohlgerüchen, womit der Scheintodte umgeben gewesen, von selbst wieder erwacht war. Für diesen neuen Beweis der Vaterliebe Gottes in der Erhörung seines heißesten Wunsches habe dann der Herr, ehe er den Umstehenden nur ein

Wort von seiner Entdeckung habe sagen können, seinem himmlischen Vater laut und öffentlich zu danken sich gedrungen gefühlt, und darauf, nicht dem Todten, sondern dem Lebendigen im Grabe geboten herauszukommen.

Schon Andere haben die Unhaltbarkeit dieser Ansicht, ihre Uebereilungen und Unwahrscheinlichkeiten aufgedeckt [1]). Was die gezwungenen Erklärungen einiger widerspenstigen Stellen und Ausdrücke betrifft, so ist die Widerlegung derselben theils unmittelbar theils mittelbar in unserer Auslegung schon enthalten. Ich erlaube mir also nur auf Folgendes aufmerksam zu machen.

1. Daß Johannes als Augenzeuge erzählt, ist unleugbar. Glaubt man ihm nun, daß Lazarus auf das Gebot und den Ruf Christi aus dem Grabe wirklich wieder hervorging, nachdem er vier Tage in demselben gelegen hatte, von den Schwestern, den Freunden und Verwandten für todt gehalten, so scheint es inconsequent, dieß und alles andere, was der sonst glaubwürdige Zeuge erzählt, zu glauben, nur das nicht, daß Lazarus wirklich todt war. Aber allerdings kann die Glaubwürdigkeit eines und desselben Zeugen in den verschiedenen Momenten seiner Erzählung verschieden gedacht werden. Johannes folgte, wie die übrigen Anwesenden, nur dem empirischen Scheine des Todes und dieser konnte, meint man, auch ihn täuschen. Ehe die Fäulniß nicht wirklich eingetreten, gebe es, sagt man, kein sicheres Zeichen des wirklichen Todes. — Man bemerkt ferner, bey der damahligen Sitte der Juden, die Gestorbenen noch am Tage des Todes zu begraben, war es nicht selten, daß Scheintodte, die nur in einer starken Ohnmacht oder Erstarrung lagen, begraben wur-

1) Vergl. Heubner miraculorum ab Evang. narratorum interpretatio grammatico historica. Vitemb. 1807. p. 31 sqq. Flatt in Süßkinds Magazin Stück 14. S. 91 ff. Schott opusc. Tom. 1. p. 259 sqq. und Kuinöl zu d. St., wo auch die hiehergehörige Litteratur verzeichnet ist.

den. Ja noch mehr! Es waren, sagt man [1]), „die Beyspiele des Wiederbelebtwerdens solcher Scheintodten vor dem vierten Tage den Juden so gar nichts Unerhörtes [2])." — Wenn aber dieß ist, wie kam es, daß weder die Schwestern, noch die Freunde und Verwandten, noch irgend einer der Gegenwärtigen bey der Sehnsucht nach dem Gestorbenen auf den Gedanken kamen, Lazarus möchte wohl nur in einer starken Ohnmacht liegen? Daß Jesus den Todten nur für einen Ohnmächtigen gehalten habe, läßt sich mit nichts erweisen. Entweder Johannes berichtet uns alles falsch; oder Jesus redete V. 11. und 15. nicht nur bildlich, sondern dunkel, zweydeutig, trügerisch. Werden die Worte der Erzählung in ihrem natürlichen einfachen Sinne genommen, ohne Zwang und Quälerey, so ist klar, daß weder Jesus noch irgend ein Anderer, selbst unter den ihm feindlichen Juden Niemand, weder vor noch nach der Wiedererweckung des Lazarus den Tod für eine bloße Ohnmacht gehalten hat. Aber gesetzt, Lazarus wäre nur scheintodt gewesen und Jesus hätte ihn wirklich dafür gehalten und die Wiederbelebung wäre ohne sein Zuthun auf dem natürlichen Wege, wie man vermuthet, zu Stande gekommen, — was für ein Christus! Ist das derselbe, der da sagte, er sey die Wahrheit, derselbe, der einmahl über das andere versicherte, er suche seine Ehre nicht? Oder erscheint hier nicht vielmehr ein ehrgeiziger Thaumaturg, der schlau und

1) S. Paulus Commentar S. 566. Allerdings ist es eine Jüdische Tradition bey den Rabbinen, Bereschit R. Cap. 7.: Summus vigor luctus non est nisi tertio die. Triduum enim anima vagatur circa sepulcrum, expectans, ut redeat in corpus. Quum vero videt adspectum faciei mutari, tunc recedit. S. Wetstein zu d. St.

2) G. W. Loeffler diss. de iis, qui inter gentes in vitam rediisse perhibentur Lips. 1694. 4. führt aus den Profanscribenten mehrere Beyspiele an von der Wiederbelebung der Scheintodten nach 3 ja nach 10 Tagen; s. den Auszug daraus in Paul. Comment. zu V. 39.

glücklich genug ist, den Zufall zu benutzen und ihn bey Leichtgläubigen zum Schein einer höheren Gotteskraft trügerisch und schauspielerisch zu gebrauchen? Der ehrliche Christus aber würde dem staunenden Volke auf jeden Fall gesagt, wie die Sache wirklich zugegangen sey, und der ehrliche Johannes, das trauen wir ihm zu, würde uns den natürlichen Hergang der Sache, der ihm doch am Ende nicht entgehen konnte, gewiß nicht verschwiegen haben. Lieber aber, das ganze Evangelium für unecht erklären, als mitten in dem echten Evangelium einen solchen Christus und einen solchen Jünger finden, denen die Wahrheit in der Hand so zur Täuschung wurde!

2. Da das ἤδη ὄζει der Martha V. 39. nur als Vermuthung angesehen werden kann, so fehlt allerdings jeder entscheidende äußere Beweis für den wirklichen vollen Tod des Lazarus. Aber es wird doch Niemand behaupten wollen, vor dem unzweydeutigen Eintritt der Fäulniß sey nirgends der wirkliche Tod schon erfolgt, oder es sey dann überall nur Scheintod vorhanden. Wenn nun Christus, dem man doch wenigstens Besonnenheit und Redlichkeit zutrauet, entschieden erklärt, Lazarus sey todt, und wenn alle Anwesende in seiner That eine wirkliche Todtenerweckung finden, obgleich nach der Meinung der Gegner das Wiedererwachen der Scheintodten für die damahligen Juden nichts Ungewöhnliches war, so haben wir keinen hinreichenden historischen Grund, an der Wirklichkeit des Todes und der Erweckung vom wahren Tode zu zweifeln. Nur, wer die Realität des Wunders im Leben Christi überhaupt leugnet, hat einen Grund, aber dann eben keinen historischen, sondern einen philosophischen, der außerhalb der Sphäre der exeget. und historischen Kritik liegt.

3. Ungleich mehr Recht, als zur natürlichen Erklärung des nach meiner Ansicht unverdächtigen Wunders, hat die historische Kritik zu der Frage, wie es komme, daß die drey ersten Evangelisten dieser so

höchst wichtigen und einflußreichen That unseres Herrn mit keiner Sylbe Erwähnung thun? Allerdings eine auffallende Erscheinung! Vorauszusetzen, daß die drey ersten Evangelisten diese Geschichte durchaus hätten wissen und erzählen müssen, und dann aus dem Schweigen der drey ersten Evangelien zu schließen, daß die ganze Erzählung erdichtet und das ganze Johanneische Evangelium unecht sey, ist, wenn irgend etwas diesen Namen verdient, eine Akrisie sonder Gleichen, und zeugt von gänzlichem Mangel an Einsicht in das Verhältniß unserer Evangelien zu einander. Grotius und Herder glaubten, die Erscheinung erkläre sich am besten so, daß die drey ersten Evangelisten, obgleich mit der Geschichte und ihrer Wichtigkeit bekannt, sie dennoch aus persönlichen Rücksichten gegen den noch lebenden Lazarus ausgelassen, um ihm und seiner Familie keine Ungelegenheit zu machen, daß aber Johannes, da er viel später und nach dem Tode des Lazarus geschrieben, diese Vorsicht nicht nöthig gehabt habe. Aber wer weiß denn, wann Lazarus starb? Lukas schrieb sein Evangelium für seinen Freund Theophilus, der, wo er auch gelebt haben mag, gewiß nicht in Palästina lebte; Markus aber schrieb, wenn nicht für Römische Christen, doch auf keinen Fall für Palästinenser. Gesetzt, Lazarus hätte damahls noch gelebt, als diese schrieben, und beyde hätten dieß gewußt, sollten sie aus überängstlich schonender Rücksicht eine so wichtige Thatsache ihren ersten nicht Paläst. Lesern verschwiegen und in ihre Evangelien, die gewiß für's erste nicht nach Palästina kamen, aufzunehmen unterlassen haben? Und selbst, wenn unser jetziger Matthäus wirklich von dem Apostel und ursprünglich für Paläst. Christen noch zu Lebzeiten des Lazarus geschrieben worden wäre, wie unwahrscheinlich, daß ein Apostel des Herrn aus bloß persönlichen und ängstlichen Rücksichten eine Geschichte verschwiegen haben soll, in der so viel Kraft lag, den

Glauben an den Messias zu wecken und zu stärken! War, was höchst wahrscheinlich ist, Lazarus mit seinen Schwestern Christ geworden, wie sollten ihm die Apostel nicht zugemuthet haben, um des Herrn willen selbst mit Gefahr des Lebens die Geschichte seiner Erweckung erzählen zu lassen, ja selbst zu erzählen, wo nur irgend ein Ohr sie hören wollte? Die Meinung der Hohenpriester, den Lazarus zu tödten (12, 10.) scheint nur sehr vorübergehend gewesen zu seyn. Von einer Verfolgung seiner Familie hört man nichts. Die Geschichte war damahls allgemein bekannt. Niemand verhehlte sie, am wenigsten die Gläubigen. Es ist mir rein undenkbar, daß, als die drey ersten Evv. geschrieben wurden, es noch irgend ein Interesse gehabt haben könnte, sie zu verschweigen, oder daß so viele Jahrzehende später irgend eine Gefahr dabey gewesen seyn sollte, sie bekannt zu machen. Schon damahls, als sie geschah, war die Gefahr nur vorübergehend und gering. Späterhin hatten die Hierarchen andere Interessen und andere Befürchtungen.

Kann nun auf diese Weise die Erscheinung nicht genügend erklärt werden, so bleibt meines Erachtens nichts übrig, als zu behaupten, die drey ersten Evangelien haben die Geschichte nur darum nicht, weil sie dieselbe nicht kannten. Eine Behauptung, die demjenigen nicht auffallend und anstößig seyn kann, der mit uns den Ursprung der drey ersten Evangelien aus der allmählig sich vervollständigenden, zuerst vielleicht bloß mündlichen, dann theilweise schriftlichen Evangelientradition annimmt, und uns zugiebt, daß das Evangelium des Matthäus in seiner jetzigen Gestalt kein Werk des Apostels Matthäus seyn könne, mag auch die allererste Grundlage von ihm herrühren. Hätten die drey ersten Evangelien irgend etwas von der Geschichte gewußt, so würden wenigstens Matth. und Markus, welche die Salbung in Bethanien erzählen, in dieser Erzählung wenigstens eine Andeutung davon ge-

geben haben. Aber auch die besonderen Verhältnisse der Salbung scheinen ihnen unbekannt gewesen zu seyn. Diese Unbekanntschaft der synoptischen Evangelientradition mit der Erweckung des Lazarus hat etwas Zufälliges; wenigstens fehlen uns die Data, sie mit Sicherheit zu erklären. Ich möchte sie nicht mit Gabler allein daraus erklären, daß diese Tradition ursprünglich nur aus Galiläischen Sagen erwachsen sey und von solchen Galiläischen Männern herrühre, die bey dem Wunder nicht gegenwärtig waren, auch späterhin am Feste nichts von der Geschichte erfuhren, (ein Erklärungsmoment liegt darin allerdings,) sondern lieber so erklären, daß die Leidensgeschichte unseres Herrn, ursprünglich allein erzählt und auf populäre Weise wenig pragmatisch, mit dem Einzuge in Jerusalem anfing, und, unbekannt mit der inneren und geheimen Geschichte des Synedriums und seiner Machinationen, nur die auffallendsten Scenen und Reden Jesu eben seit seinem Einzuge heraushob und zusammenstellte. Ganz anders Johannes. Er war, wie man sieht, nicht nur Zeuge von dem Wunder in Bethanien, aus welchem mehr, als aus irgend einem andern, die innigste Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu hervorleuchtete, sondern er kannte auch mehr als irgend ein anderer seiner Mitjünger die geheime und innere Geschichte des Synedriums und seiner wachsenden Feindschaft gegen den Herrn. Selbst wenn die Erweckung des Lazarus nichts weiter bewirkt hätte, als den unmittelbar darauf gefaßten Entschluß des Synedriums, Jesum zu tödten, so würde Johannes, dem sehr daran lag, die Kampfesgeschichte Jesu mit der Jüdischen Welt recht ins Licht zu setzen, die vorzugsweise in dieser Hinsicht so sehr wichtige Erzählung nicht haben auslassen können. Als Wunder an sich und einzeln betrachtet, ohne Kenntniß der genaueren persönlichen Verhältnisse und Umstände verlor sich die Erzählung leicht unter der Menge der übrigen Wundererzählungen. Wir haben davon in den

drey ersten Evv. eine zum Theil zufällige Auswahl. So konnte es kommen, daß unsere Erzählung in die vulgäre Evangelientradition nicht aufgenommen wurde, während Johannes eben als genauer Kenner der Verhältnisse und Folgen der Geschichte sie nicht vergessen und verschweigen konnte.

11, 47—57.

Berathung und Beschluß des Synedriums Jesum zu tödten.

Die zuverlässige Quelle des Johannes für die nun folgende Verhandlung des Synedriums war wohl keine andere, als die Erzählung der heimlichen Freunde und Gönner Jesu im hohen Rath, eines Nikodemus, eines Joseph von Arimathia, vergl. 12, 42.

V. 47. 48. Der besonders seit der Erweckung des Lazarus von Neuem wachsende Beyfall und Glaube an den Messias im Volke erschreckt auch die Gleichgültigsten im hohen Rath, und vereinigt die sonst streitenden Partheyen. Das Synedrium versammelt sich, Kaiphas an der Spitze. Was thun wir, fragen die Rathlosen in ihrem Unglauben, was thun wir, in Beziehung darauf, daß [1]) dieser Mensch viele Zeichen thut? Nur an die Zeichen und Wunder Jesu und an den äußeren Erfolg derselben denken die fleischlich Gesinnten; an seine Lehre und Wahrheit und an die innere stille und unüberwindliche Gewalt derselben denken sie nicht. Anstatt, wie es sich für ein geistliches Collegium und für wahre Freunde des Vaterlandes geziemt hätte, tiefer in die Sache einzugehen und zu untersuchen, ob Jesus denn wirklich der Messias sey oder nicht, nehmen sie mit frevelhaftem Leichtsinn als ausgemacht an, daß er ein Betrüger sey, und mit echt hierarchischem Geiste betrachten sie die ganze Angelegenheit nur vom politischen Standpuncte und aus eigensüchtigem Interesse.

1) Ὅτι nehme ich hier, wie 9, 17.

Lassen wir ihn so gehen, diesen Menschen, wie bisher, so sprach wahrscheinlich der strengere Theil des Synedriums gegen den milderen oder gleichgültigeren, — so werden am Ende noch Alle an ihn glauben, und ihn zum Könige Israels ausrufen. Den Aufruhr zu strafen werden die Römer kommen, und den heiligen Ort und das Volk verderben und zerstören.

Unter τόπος verstehen einige den Tempel, andere die heilige Stadt, noch andere das Jüdische Land. Man sagt, wenn der Tempel gemeint wäre, so würde das demonstrative Pronomen nicht fehlen dürfen, vielleicht auch würde nach der Analogie von Apostelg. 6, 13. 14. noch ἅγιος dabeystehen. Aber 2 Makk. 5, 19. steht ἀλλ' οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος, ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ Κύριος ἐξελέξατο, wo offenbar der Tempel gemeint ist. Freylich ist vorher vom Tempel die Rede; aber auch von der Stadt. Diese wird jedoch ἡ πόλις genannt, der Tempel regelmäßig ὁ τόπος. Ich wünschte, daß sich durch unzweydeutigere Stellen beweisen ließe τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος entspräche unsrer Formel: Land und Leute. Ich würde diese Erklärung unbedenklich vorziehen. Daß ὁ τόπος das Land heißen könne, ist gewiß; aber die Formel ὁ τόπος καὶ τὸ ἔθνος finde ich nicht in diesem Sinne. Viele finden es gerathener, mit Cyrill τόπος von der Stadt (τὴν πόλιν ἡμῶν), der heiligen, als dem Mittelpuncte des Volkes zu verstehen; aber es giebt keine Stelle, die sicher dafür entschiede. Und so glaube ich, daß 2 Makk. 5, 19. gerade wegen der Zusammenstellung von ὁ τόπος und τὸ ἔθνος für die erstere Auslegung hinlänglich entscheidet. In der theokratischen Meinung des Synedriums, namentlich der Priester, war der Tempel recht eigentlich der Mittelpunct des Volkes. Αἴρειν kann auf eine zweifache Weise erklärt werden. Entweder man nimmt es in der Bedeutung von Wegnehmen, Entreissen, oder in der Bedeutung von Vertilgen, Zerstö-

ren [1]). Im ersteren Falle wäre ἡμῶν wie Luk. 6, 29. Mark. 2, 21. (vergl. Joh. 10, 18., wo statt des Genitivs ἀπὸ mit dem Genitiv gesetzt ist,) der Genitiv der Person, der etwas entrissen wird. Nach dieser Erklärung fürchten die Hierarchen, die Römer möchten ihnen Tempel und Volk ganz entreissen, ihnen den Rest der Macht, den sie noch hatten, wegnehmen. Im letzteren Falle ist, da αἴρειν eben so gut von der Zerstörung der Dinge als der Menschen gebraucht wird, nicht nöthig, ein Zeugma anzunehmen. Die Synedristen fürchten die zerstörende Rache der Römer für ihren Tempel und ihr Volk. Mir scheint die letztere Erklärung den historischen Verhältnissen angemessener und eben in dieser Hinsicht einfacher zu seyn.

V. 49. 50. Wahrscheinlich nach einigem Hin- und Herreden über die zu ergreifenden Maaßregeln, da man zu keinem entscheidenden Entschluß kommen konnte, viele sich wohl zu sehr vor dem Volke fürchteten, um zu dem Härtesten zu rathen, vielleicht auch einige mildere und gemäßigtere Männer, wie Nikodemus, zur Mäßigung und Vorsicht ermahnt hatten, trat Kaiphas, als damahliger Hoherpriester Vorsitzer des Synedriums, auf und redete zornig: Ihr wisset nichts! Ihr seyd unverständig. Warum bedenkt Ihr Euch? Ihr überlegt nicht, daß es für uns besser ist, daß ein Mensch sterbe für das Volk, als daß das ganze Volk zu Grunde gehe! — Des Hohenpriesters Ansicht und Grundsatz [2]) dringt durch. Niemand wagt zu widersprechen. So wird der Tod Jesu beschlossen und von diesem Tage an darüber Rath gepflogen, s. V. 53.

1) Euthym. erklärt αἰροῦσιν durch ἀπολέσουσι. Auch ἐκολόφρυνω nimmt er als synonym.

2) Ueber diesen im Munde der Tyranney und des Verfolgungseifers eben so ungerechten und verderblichen, als im Sinne der sich aufopfernden und selbstverleugnenden Liebe wahren und heilbringenden Grundsatz s. was Wetstein darüber zu d. St. gesammelt hat.

Da aus Josephus Archäol. 18, 2. 2. und 4. 3. deutlich hervorgeht, daß der damahls regierende Hohepriester Kaiphas dies Amt zehn Jahre hintereinander verwaltete und während der ganzen Lehrzeit Jesu darin blieb, so kann Johannes mit dem ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου V. 49. und 51. nicht gemeint haben, das hohepriesterliche Amt sey damahls jährlich, und Hannas und Kaiphas seyen abwechselnd damit bekleidet gewesen Entweder also heißt τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου überhaupt nur zu der Zeit (damahls), oder richtiger, Johannes versteht darunter das Todesjahr des Erlösers und macht für seine Griech. Leser, denen nichts daran lag, zu wissen, ob Kaiphas das Amt nach Recht und Regel und wie lange er es bekleidete, zum Verständniß dieser und der ganzen folgenden Erzählung die gelegentliche Bemerkung, daß Kaiphas gerade in dem Jahre Hoherpriester war und also an der Spitze des Synedriums stand. — Aus der Parallele 18, 14. sieht man, daß Johannes die Construction συμφέρει ἵνα ganz gleichbedeutend gebraucht mit συμφέρει und folgd. Infinitiv [1]).

V. 51. 52. Die Schwierigkeit und scheinbare Seltsamkeit der Johanneischen Bemerkung kann kein Grund seyn, diese beyden Verse für unecht, für den Zusatz einer späteren Hand, vielleicht eines Schülers des Johannes zu erklären. Die Bemerkung ist ganz in der pragmatischen Art des Johannes (vergl. 2, 21. 22. 7, 39.).

Der blutige Rath des Kaiphas entschied über den Tod des Herrn. Indem nun Johannes dieses erwog, zugleich aber auch, mit dem ihm eigenthümlichen Pragmatismus, die seligen Folgen jenes Todes für das Heil des Volkes, ja der ganzen Welt überdachte, und so das merkwürdige Zusammentreffen gewahr wurde zwischen dem

1) Vergl. über das ἵνα in dieser Construct. Winers Grammat. S. 280 f.

gleichsam durch den Herrn selbst geheiligten Ausdruck von dem Wesen und Zwecke seines Todes (vergl. Matth. 26, 28. Mark. 14, 24. Luk. 22, 20.) und zwischen den Worten jenes blutigen Rathes, so schien es ihm, als gewönne des Hohenpriesters Ausspruch einen höheren Sinn, und als sey, wie einst durch Gottes Willen Bileams Fluch in seinem Munde sich in Segen verwandelt hatte, so hier durch Gottes gnädige Fügung das verderbliche Wort des Kaiphas zu einer Weissagung geworden von dem durch den Tod des Herrn der Welt erworbenen Heile. Das Wort des Hohenpriesters, will Joh. sagen, in welchem Sinne und Umfange ist es wahr geworden und in Erfüllung gegangen! Nicht bloß zum Besten des Jüdischen Volkes (ὑπὲρ τοῦ ἔθνους), sondern auch, (wie die tägliche Erfahrung lehrt,) um die in aller Welt und unter allen Völkern zerstreueten Kinder Gottes, d. h. alle göttlich Empfänglichen (vergl. 8, 47.) zu Einer Gemeinschaft zu versammeln (vergl. 10, 16.) sollte Christus sterben. In diesem Sinne aber konnte Kaiphas, der an sich ungöttliche, jenes bedeutungsvolle Wort nicht aus sich selber reden, sondern eben als damahliger Hoherpriester [1]) (ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου) hat er es wie aus göttlichem Antriebe, ihm selber unbewußt [2]), geweissagt. — In diesem Letzteren liegt eigentlich allein das Auffallende und Schwierige der Joh. Bemerkung. Dieß verschwindet aber, wenn man bedenkt, daß Joh. nach der Denkweise jener Zeit das Unmittelbare vom Mittelbaren, das Bewußte und Unbewußte nicht unterscheidend, und den durch seine Deutung in die hohenpriesterlichen Worte erst hinein-

1) Euthymius: οὐχ ὡς ἄξιος, — — οὐ δι' οἰκείαν ἀρετὴν, ἀλλὰ διὰ τὸ ἀρχιερατικὸν ἀξίωμα.

2) Ueber das unbewußte Weissagen s. Wetstein und Schöttgen zu d. St. Schemoth R. 1. heißt es: vaticinata est filia Pharaonis et nesciebat, quid vaticinaretur. Ialcut Rubeni f. 146. Ecce quid loquatur Balak (magus et propheta Iudaeis visus) Num. 21, 6.: vaticinatus est et nescit, quid vaticinetur.

getragenen Sinn (ὑπόνοια) mit dem urſprünglichen dem Kaiphas bewußten vertauſchend, die ſo gewonnene ſcheinbare Weiſſagung des Kaiphas, des ungläubigen, des damahligen Hauptes der Feinde Jeſu, nicht anders zu erklären vermochte, als aus der populären im A. T. begünſtigten Vorſtellungsweiſe ſeiner Zeit [1], daß dem hohenprieſterlichen Amte, als ſolchem, die Gabe der Weiſſagung eigenthümlich beywohne, und zwar unabhängig von der Würdigkeit — und dem Bewußtſeyn der Perſon.

Daß durch dieſe Stelle eben ſo wenig die mißverſtandene Lehre von der Amtsgnade der Geiſtlichen [2], als die Lehre von der Infallibilität des römiſchen Papſtes irgendwie begründet werden könne, leuchtet von ſelbſt ein. Da die Unterſcheidung zwiſchen bewußter und unbewußter Weiſſagung, wozu wir uns jetzt für verpflichtet halten, mehr dem Gebiete des Wiſſens und der wiſſenſchaftlichen Auslegung, als dem Gebiete des Glaubens angehört, ſo iſt jeder Verſuch, durch eine andere Auslegung den Worten, ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, einen beſſeren, gültigeren, und wie man meint, unſrem jetzigen Chriſtlichen Denken mehr entſprechenden Sinn abzugewinnen, wenigſtens unnöthig. Lightfoot und einige andere legen einen beſonderen Nachdruck auf das, τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, und die Weiſſagung des Kaiphas für eine wirkliche

1) Man ſ. Exod. 4, 15. Num. 27, 19 ff. Deut. 17, 12. Joſephus Archäol. 6, 6. 3. wo es von Saulus heißt, κελεύει τὸν ἀρχιερέα λαβόντα τὴν ἀρχιερατικὴν στολὴν (Urim und Thummim), προφητεύειν αὐτῷ περὶ τῶν μελλόντων. 1 Sam. 22, 10. 23, 6. 9. 2 Sam. 2, 1. 5, 19. 21, 1. Geiſtiger denkend als Viele ſeiner Zeit ſagt Philo: ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἱερεὺς εὐθὺς ἐστι προφήτης, οὐ γένει μᾶλλον ἢ ἀρετῇ παρεληλυθὼς ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θεραπείαν. De creatione principum oder de justitia Opp. ed. Mangey Tom. II. p. 367. Ausdrückliche Belege für jene Vorſtellungsweiſe ſind dieß nicht, aber die Stellen erlauben uns, die Vermuthung auszuſprechen, daß die Juden mit dem hohenprieſterlichem Amte die — unbewußte Weiſſagung verbunden dachten. — Vergl. die Anmerk. v. Grot. zu d. St.

2) Vergl. Scharbau de Caipha ejusque vaticinio. Lubecae 1715. p. 22.

haltend, sagen sie, die Ausgiessung des heiligen Geistes in jenem Jahre sey so überreich gewesen, daß auch dem Jüdischen Hohenpriester einige Tropfen davon zu Theil geworden seyen. Aber schon Vitringa hat diese seltsame Reactionsexegese aus Joh. 7, 39. glücklich widerlegt [1]). Andere ὅτι als Causalpartikel nehmend, leiten die Weissagung des Hohenpriesters her aus der wunderbaren Kraft des an außerordentlichen Ereignissen überreichen Todesjahres Jesu [2]). Andere nehmen dem Worte προφητεύειν seine gewöhnliche Bedeutung. Noch Andere suchen sich durch veränderte Interpunction zu helfen, indem sie hinter ἐκείνου ein Punctum setzen und den Sinn so angeben: Kaiphas sagte es (V. 50.) nicht, wie er nemlich selbst behauptete, bloß aus sich, sondern von Amtswegen. Er weissagte aber (füge Johannes hinzu) gewissermaßen u. s. w. [3]). Da aber diesen Auslegungen die Gezwungenheit an der Stirn geschrieben steht, so bedürfen sie keiner weiteren Widerlegung. — Kuinöl, mit dem wir im Wesentlichen einig sind, behauptet, ἐπροφήτευσεν sey hier κατὰ τὸ φαινόμενον zu verstehen, und ὅτι durch denn zu übersetzen. Aber, was das letztere betrifft, so scheint mir das ἀλλὰ hier zu stark einschreitend zu seyn, als daß τοῦτο als Object zu εἶπεν und ἐπροφήτευσεν zugleich bezogen werden könnte, in Betreff des ersteren aber darf nicht übersehen werden, daß zwar nicht wir, wohl aber Joh. nach seiner Art zu denken und nach der Vorstellung seiner Zeit ein Recht hatte, den Ausspruch des Kaiphas unmittelbar für eine wirkliche Weissagung zu halten.

V. 53. Da die Meinung des Kaiphas durchging, so berathschlagte man weiter, wie man den Zweck erreichen möchte, Jesum zu tödten. Dieß ist der Sinn. Aber ἵνα ist eben so wenig nach συμβουλεύεσθαι, als nach irgend

1) Observatt. sacrae Vol. II. lib. VI. cap. 13.
2) S. Lampe zu d. St.
3) So Paulus in s. Comment. zu d. St. und Heumann.

einem andern Verbum so viel als πῶς, sondern es bezeichnet den Zweck, dessen Erreichung Gegenstand der Berathschlagung war, vergl. 12, 10. — Matth. 26, 4. (vergl. mit Mark. 14, 1. Luk. 22, 2.) gewährt für die Ansicht, als stände ἵνα nach συμβουλεύσασθαι für πῶς nur einen leeren Schein.

V. 54. Ephraim, wohin sich Jesus, von dem Beschluß des Synedriums vielleicht durch seine heimlichen Freunde in demselben (Nikodemus und Joseph von Arimathia) benachrichtigt, mit seinen Jüngern zurückzog, ist, wie nach Lightfoots Untersuchungen darüber [1]) jetzt allgemein angenommen wird, ein von Jerusalem einige Meilen entferntes, nahe an der Jüdischen Wüste liegendes Städtchen. Die Nähe der Wüste, scheint es, machte diesen Aufenthaltsort sicher.

V. 55—57. Es war gewöhnlich, daß Viele, die irgendwie Levitisch unrein waren, noch vor dem Pascha nach Jerusalem hinaufgingen, um sich daselbst zu reinigen durch Lustrationen und Opfer, und sich so zur Feyer des Festes zu weihen [2]). Die Suchenden und Fragenden V. 56. können wohl nicht gut aus der Gegend von Ephraim gewesen seyn, wie Grotius meinte, diese würden Jesum nicht gesucht haben. Richtiger bezieht man ἐκ τῆς χώρας auf die Umgegend von Jerusalem und dem Jüdischen Lande überhaupt. — Es scheint, daß das Synedrium gleich nach dem Beschlusse, Jesum zu tödten, den Befehl V. 57. gegeben hatte. Eben dieß veranlaßt die Frage der Leute unter einander im Tempel V. 56. Vielleicht, daß Jesus sonst vor dem Feste in Jerusalem zu seyn pflegte. Darum suchen sie ihn, und da sie ihn nicht finden, fragen sie einander, gewiß in keiner bösen Absicht, sondern mehr aus Neugier und auf den Ausgang der Sache ge-

1) S. Lightfoot disquis. chorographica in Joan. cap. VII. n. 1. Vergl. Winers Realw. Bd. 1. S. 292.
2) S. Lampe zu d. St.

spannt: Was dünket Euch, daß er nicht kommen wird auf das Fest? Grammatisch wäre es möglich, die Frage auch so zu fassen: Was dünket Euch, daß er nicht gekommen ist [1]). Aber da das Fest noch bevorstand und Jesus ja noch kommen konnte, — wie er denn wirklich kam, so ist die Fassung des Conjunct. Aorist de re incerti temporis — sed brevi temporis momento agenda [2]) unstreitig allein richtig. Das verstärkende οὐ μὴ steht sowohl in Fragen, welche eine bejahende Antwort erwarten lassen, als in solchen, welche im verneinenden Sinne geschehen. Von der ersteren Art ist 18, 11. ein Beyspiel [3]). Aber hier in dem abhängigen Satze, wo die eigentliche Frage streng genommen auf τί δοκεῖ ὑμῖν fällt und ὅτι οὐ μὴ ἔλθῃ mehr als eine Assertion, die durch τί δοκεῖ in Frage gestellt wird, anzusehen ist, liegt in dem οὐ μὴ die Verneinung des Kommens. In Beziehung auf V. 57. mußte es überwiegend wahrscheinlich seyn, daß er nicht kam.

1) S. Winers Grammat. S. 422.

2) S. Hermann Sophocl. Oedip. Col. 853. p. 186. Conjunctivo aor. locus est aut in eo, quod jam actum est (Sophocl. Philoct. 416.), aut in re incerti temporis sed semel vel brevi temporis momento agenda.

3) S. Winers Grammat. S. 427.

Achter Abschnitt.

12, 1. — 21, 25.

Jesus kehrt um die Zeit des Paschas nach Bethanien zurück, und wird im Hause des Lazarus von der Maria gesalbt, bey welcher Gelegenheit Judas Ischarioth eine Gesinnung verräth, die ihn als einen des Verraths an dem Herrn Fähigen charakterisirt 12, 1—11. Darauf hält Jesus seinen feyerlichen Einzug in Jerusalem 12, 12—19. Von der öffentlichen Wirksamkeit Jesu bis zu seiner Gefangennehmung erzählt Johannes nur die merkwürdige Unterredung mit den Griechen, und was der Herr bey Gelegenheit der Stimme vom Himmel, dieselbe auslegend, von der Nothwendigkeit und Nähe seines Todes sagte 12, 20—36. Hieran knüpft der Evangelist seine eigene Betrachtung über den hartnäckigen Unglauben der Juden, die Ursachen und Folgen desselben 12, 37—50. Jetzt aber führt er uns aus dem weiten Kreise der Jüdischen Welt, die das Licht der Welt zu ihrer eigenen Verdammniß verwarf, in den engeren traulichen Jüngerkreis, zu den rührenden, tröstenden, belehrenden und verheissungsvollen Scenen des Abschieds bey und nach dem letzten heiligen Mahle. Zuerst erzählt er, wie der Herr den Jüngern die Füße gewaschen zum Zeichen seiner demüthigen und dienenden Liebe; wie er unmittelbar darauf und während des Mahles seinen Verräther immer deutlicher bezeichnet, und dieser vom Satan besessen in der

Nacht den heiligen reinen Kreis verlaſſen habe, um die grauſe That der Nacht ſchnell zu vollbringen 13, 1—30. Nun folgen 13, 31. bis 16, 33. die heiligen nächtlichen Unterredungen Jeſu mit ſeinen Jüngern, woran ſich das hoheprieſterliche Gebet des ſchon verklärten Herrn und vollkommenen Siegers über die Welt anſchließt Kap. 17. So geſtärkt und vollendet geht der Herr hinaus aus der Stadt, wird verrathen und gefangen, wird verleugnet, verurtheilt, gegeiſſelt, gekreuzigt und begraben Kap. 18. 19. Nach dreyen Tagen aber ſteht der Gekreuzigte wieder auf, zeigt ſich ſeinen Jüngern und giebt ihnen die unzweydeutigſten Beweiſe ſeiner wahren Auferſtehung Kap. 20. 21.

Die in dieſem Abſchnitte nothwendigen ſynoptiſchen und chronologiſchen Unterſuchungen können hier nur in ſoweit mitgenommen werden, als es die Erklärung des Johannes durchaus fordert.

12, 1—11.

Salbung in Bethanien.

Furchtſames Ausweichen war dem Herrn eben ſo fremd, als tollkühne Unvorſichtigkeit. Sein Tod war ein freyer muthiger Entſchluß (10, 17.), aber auch kein fanatiſches Märtyrerthum. Wäre er dießmahl nicht nach Jeruſalem gegangen, vielleicht, daß er ſein Leben noch eine Zeitlang gefriſtet und geſchützt hätte vor der wachſenden Macht der blutigen Verfolgung. Aber ſchon die religiöſe Pflicht des Judenthumes, die er als ein *γενόμενος ὑπὸ νομὸν* nicht verletzte, nöthigte ihn, das hohe Feſt und den Tempel nicht unbeſucht zu laſſen. Dazu kam, daß ſeine Gönner und Anhänger allgemein glaubten, er werde ſich, da es hohe Zeit und die Gefahr dringend ſey, jetzt völlig entſcheiden und ſein Reich aufrichten. Wäre er nun dießmahl furchtſam nicht erſchienen, ſo würden die Erwartungsvollen an ihm irre geworden ſeyn, und ſeine

Feinde ein leichtes Spiel gehabt haben, ihn bey dem Volke als einen Feigen und Ohnmächtigen darzustellen, der im Bewußtseyn seiner schlechten Sache der Gefahr, als Betrüger entlarvt und gestraft zu werden, ausweiche, vergl. 11, 56. Konnte Jesus bey dieser Lage der Dinge nur einen Augenblick anstehen, selbst der drohendsten und gewissesten Gefahr des Todes muthig entgegen zu gehen und für sein heiliges Werk gern und willig sein Leben zu lassen? Der Tod Christi ist eben so sehr ein natürliches Moment in dem sittlichen Zusammenhange seines Erlöserlebens, als beruhend auf dem ewigen Erlösungsrathschlusse Gottes. Johannes nöthigt uns beyde Gesichtspuncte zu fassen. Unter allen Evangelisten giebt er uns die meisten Andeutungen für die erstere Betrachtungsweise. — Wir finden also nach dem Zusammenhange seines Evangeliums Christum jetzt nach dem Rathschlusse Gottes mit der festen Ueberzeugung, daß der gewisseste, quaalvollste Tod seiner in Jerusalem warte, (vergl. Matth. 20, 18.) voll Muth auf dem Wege der Pflicht nach der heiligen Stadt zum Paschafeste.

V. 1. *Πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα* kann nach dem Sprachgebrauche [1]) keinen andern Sinn haben, als sechs Tage vor Ostern, man vergl. Amos 1, 1. 4, 7. 2 Makk. 15, 36. *πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς Μαρδοχαϊκῆς ἡμέρας*, Joseph. Archäol. 15, 14. Daß auch die Classiker so sprechen, zeigen Kypke und Wetstein. Die Rechnung der 6 Tage vor Ostern ist verschieden, je nachdem man den terminus a quo und den terminus ad quem verschieden bestimmt. So viel ist klar, Johannes meint als terminus ad quem rückwärts den Tag der Ankunft Jesu in Bethanien. Diesen aber rechnet er zu den sechs Tagen mit. Versteht er nun unter dem terminus a quo den ersten Paschatag im strengen Sinn, den, an welchem man das Paschalamm

1) S. Winers Grammat. S. 459.

aß, also vom 14ten Nisan Abends bis zum 15ten Abends, und rechnet er diesen zu den sechs Tagen nicht mit, so ist der sechste Tag vor dem Pascha der 9te Nisan [1]). Wenn nach unsren Wochentagen der erste Paschatag mit Donnerstag Abend anfing, so kam Jesus nach Bethanien zwischen Freytag Abend und Sonnabend Abend, also gerade an einem Sabbat [2]). — Grotius sagt aber, Jesus müsse prosabbato nach Bethanien gekommen seyn, neque enim sabbato tantum itineris fecisset. Er nimmt an, daß Jesus an einem Freytage — etwa gegen Abend, — also am 8ten Nisan nach Bethanien gekommen sey. Ob aber Jesus den Sabbatweg wohl streng gehalten hat? Möglich, daß er ihn streng hielt, mußte er gerade am 9ten Nisan von Ephraim kommen, welches freylich von Bethanien mehr als einen Sabbatweg entfernt gewesen zu seyn scheint? Auch Schneckenburger [3]) nimmt an, daß Jesus am 8ten Nisan nach Bethanien kam; er rechnet aber als terminus a quo den 14ten Nisan (d. h. v. 13ten Abends bis zum 14ten Abends,), den er ausschließt von den sechs Tagen, und stellt als Schema der sechs Tage folgendes auf: 13 Nisan (vom 12ten Abends bis zum 13ten Abends, erster Tag der süßen Brote — 10ten Nisan (v. d. Abend des 9ten bis Abend des 10ten) Einzug in Jerusalem, 9ten Nisan (Abends des 8 bis Abend d. 9ten) Gastmahl in Bethanien, 8 Nisan Ankunft in Bethanien. Allein ich zweifle, daß der 13te Nisan schon als erster Tag der süßen Brote angesehen werden kann. Erst am 14ten Nisan von 9 Uhr Morgens [4]) an hatte man sich des gesäuerten Brotes zu enthalten. Wenn der erste eigentliche Paschatag nach Schneckenburger selbst der 15te

1) So auch Theophylakt.
2) So Lightfoot in seinem chronol. Schema zu V. 2.
3) Chronologie d. Leidenswoche in den Beiträgen zur Einleit. S. 14.
4) So Ideler Lehrbuch d. Chronol. S. 215. Anmerk. Nach Reland Antiqq. Sacrae ed. Vogel p. 265. a meridie 14 Nis. (ita definierunt Sapientes).

Nisan ist, so kann, wenn dieser Tag der terminus a quo ist, der nicht mitgerechnet werden darf, sechs Tage vor Ostern nur der 9te Nisan seyn. Hase [1]) behauptet, daß Jesus am 10ten Nisan (am Sonntage) vor Sonnenuntergang nach Bethanien gekommen und am 11ten, wahrscheinlich am Montagmorgen, in Jerusalem eingezogen sey. Aber in diese Rechnung kann ich mich gar nicht finden, weil es mir unwahrscheinlich ist, daß Johannes den terminus a quo und ad quem zugleich mitgerechnet hat.

V. 2. Da die Martha nach ihrer Art aufwartet, so scheint es, als sey das Mahl zu Ehren des Herrn im Hause des Lazarus gehalten worden. Matthäus und Markus aber, die uns offenbar dieselbige Geschichte erzählen [2]), nur als später geschehen, worin sie aber Unrecht haben, sagen (Matth. 26, 6. Mark. 14, 3.), sie sey im Hause Simons des Aussätzigen vorgefallen. War dieser Simon vielleicht ein Verwandter des Lazarus? Oder verwechseln die beyden Evangelisten diese Geschichte wenigstens im Anfange mit einer früheren ähnlichen im Hause eines Pharisäers Simon, von der uns Lukas erzählt Kap. 7, 36—50. [3])? Da Matth. und Mark. die Erzählung aus der

1) Leben Jesu S. 146.

2) Lightfoot, Wolf u. a. halten die Geschichte im Matthäus und Markus für eine ganz andere. Aber die innere und äußere Aehnlichkeit ist zu groß, und die Differenz zu gering und leicht zu lösen, zumahl wenn man bedenkt, daß nur Johannes als unmittelbarer Zeuge erzählt, die beyden andern aber nicht.

3) Dr. Schleiermacher hält in seinem kritischen Versuch über den Lukas S. 110—114. die von Lukas Kap. 7, 36 ff. erzählte Geschichte für eine und dieselbige auch mit der Johanneischen. „Es sey dieß, sagt Schleiermacher, eins der merkwürdigsten und lehrreichsten Beyspiele von der Art, wie wirklich bey Johannes Berichtigungen der andern Evangelisten vorkommen. Joh. scheine die Erzählung des Lukas und die des Matthäus und Markus vor sich gehabt zu haben. Indem er sie aber nur berichtigen wolle, habe er auch keine Ursache, die Rede Christi an die Pharisäer anzuführen; er vertheidige nur die andern Jünger, daß sie an dem Judas nicht Theil genommen, und die Frau, daß sie keine Sünderinn im gemeinen Sinne des Wortes gewesen." Allein mir fehlt alle Spur einer berichtigenden

zweyten, dritten Hand zu haben scheinen, Johannes aber als Augenzeuge erzählt, und es immer höchst unwahrscheinlich ist, daß Martha, wenn auch in einem vielleicht verwandten doch fremden Hause aufwartete, so ziehe ich die letztere Vermuthung vor. Daß Lazarus als einer der Tischgenossen besonders erwähnt wird (*τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ*), hat etwas Auffallendes. Soll darin liegen, daß Lazarus selber Gast, also das Gastmahl in einem andern Hause war? So meint Olshausen. Aber das Gastseyn liegt nicht im *ἀνακεῖσθαι*. Ist das Mahl wirklich im Hause des Lazarus, worauf doch das *διακονεῖν* der Martha bestimmt hinzudeuten scheint, so kann darin nur eine bewährende Beziehung auf die Erweckung des Lazarus liegen. Lazarus erscheint wieder im vollen Genuß der Gesundheit.

V. 3. Maria, ganz nach ihrer sinnigen Art (Luk. 10, 39.) ehrt den Gastfreund durch ein ganz besonderes Zeichen liebevoller Verehrung. Aus Luk. 7, 44—46. muß man schliessen, daß hier alles ungewöhnlich war. Das Gewöhnliche war, dem Gastfreunde die Füße zu waschen. Wahrscheinlich fand dieß auch hier Statt, aber das Abtrocknen mit den Haaren galt schon als ein Zeichen besonderer Verehrung, vergl. Luk. 7, 44. Man salbte dem Gastfreunde wohl das Haupt, aber das Salben der Füße galt als etwas ganz Besonderes, vergl. Luk. 7, 46. [1])

Form in der Erzählung des Johannes. Worauf es dabey ankam, das Verhältniß der Erzählung des Lukas zu der des Matth. und Markus irgendwie anzudeuten, darüber hat Johannes keine Sylbe. Um einigermaßen die Identität seiner Erzählung mit den beyden andern zu bezeichnen, hätte er doch wenigstens des Simon erwähnen müssen. Ueberhaupt aber ist die Verschiedenheit in den einzelnen Zügen zwischen Lukas und Johannes, besonders am Schlusse, so groß, und das Wort *ἁμαρτωλὸς* Luk. 7, 37. so widerspenstig, daß man sich schwerlich länger als auf einen Augenblick mit dieser Ansicht befreunden kann.

1) Ueber die antike Sitte des Salbens bey den Mahlzeiten überhaupt vergl. **Stuckius Antiquitates convivales lib. 3. c. 15.,**

Maria nimmt zum Salben eine Menge des koſtbarſten Nardenöles. Bolten fand eine λίτρα (ein Gewicht von 12 Unzen) auch zu viel, wie die Jünger, aber aus philologiſchem Intereſſe. Er meinte, der Griech. Ueberſetzer des Aram. Originals habe נאנא (Geſäß ἀλάβαστρον μύρου Matth. 26, 6. Mark. 14, 3.) mit מנא (Pfund) verwechſelt. Man hat aber längſt eingeſehen, wie grundlos und unnöthig dieſe Hypotheſe iſt.[1]). Viel muß es geweſen ſeyn, was Maria verbrauchte, ſonſt konnten die Jünger nicht von einer Verſchwendung und Judas nicht von dem Verkaufe des ganzen Pfundes ſprechen. Auch muß ich eben deßwegen Meyer widerſprechen, der meint, Maria habe nur einen Theil des Pfundes zum Salben verbraucht. — Aus der Stellung der Adjective νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ſieht man, daß πιστικὴ den ſubſtantiviſchen Begriff der Narde ſelbſt beſtimmt als eine beſondere Art, wozu πολύτιμος das Beywort iſt. Was aber die νάρδος πιστικὴ betrifft, ſo ſcheint mir auch nach der gründlichen Unterſuchung darüber von Dr. Fritzſche zu Mark. 14, 3. noch nicht möglich, mit Sicherheit zu beſtimmen, was damit gemeint iſt.

Man ſollte glauben, die alten Ausleger müßten etwas Genaueres darüber wiſſen. Euthymius, Theophylakt, tragen die damahls gangbar gewordene Erklärung vor, daß πιστικὴ ſo viel ſey, als echt, unverfälſcht. Euthymius ſagt zu Mark. 14, 3.: πιστικὴν καλῶν, ὡς ἔοικε, τὴν ἄκρατον καὶ καταπεπιστευμένην εἰς καθαρότητα, ἢ καὶ προσηγορία τις ἦν τοῦτο μύρου, (aber was für eine προσηγορία, wird nirgends geſagt.)

---

und was die Sitte unter den Juden insbeſondere betrifft, Lightfoot zu unſr. St. zu Matth. 26, 7. und Mark. 14, 3. Bey den Juden galt das Salben des Hauptes und der Füße der Gaſtfreunde als Zeichen großer Verehrung. Nach Athenäus 12, 78. p. 553. war das Salben der Füße durch Jungfrauen bey den Athenern τῶν τρυφώντων.

1) S. Eichhorns Einleit. in d. N. T. Bd. 2. S. 261.

Eben so zu unsrer Stelle. Auf gleiche Weise Theophylakt zu Mark. 14, 3.: *πιστικὴν δὲ νάρδον νοεῖ ἤτοι εἶδος νάρδου οὕτω λεγόμενον πιστικὴ, ἢ τὴν ἄδολον νάρδον καὶ μετὰ πίστεως κατασκευασθεῖσαν.* Zu unsrer Joh. Erzählung knüpft Theophylakt an die letztere Erklärung seine allegorische Deutung von der kostbaren Tugend der *πίστις*. Schon Hieronymus hat dieselbe Erklärung und eine ähnliche Allegorie [1]). Eben so Victor Antiochenus zu Mark. 14, 3. [2]) Chrysostomus und Cyrill schweigen über die *νάρδος πιστικὴ* gänzlich. Schade, daß des Origenes Erklärung von unsrer Stelle verloren gegangen ist. Vielleicht würde sich daraus die andere von Theophylakt und Euthymius nur angedeutete Erklärung, wonach die *πιστικὴ* eine besondere Art des Nardenöles seyn soll, bestimmter erkennen lassen. — Mir ist gewiß, daß weder Theophylakt und Euthymius, noch Hieronymus eine sichere historische und philologische Einsicht von der *νάρδος πιστικὴ* hatten [3]). Alles, was die Alten sagen, ist Vermuthung. Die Erklärung durch *ἄκρατος*, *ἄδολος* u. s. w. empfahl sich ihnen wegen der leicht daran anzuknüpfenden Allegorie am meisten. — Es ist auffallend, daß die *νάρδος πιστικὴ* bey den Classikern wenigstens ausdrücklich nirgends vorkommt; auch Klemens von Alexandrien, obwohl er Paedagog. 2, 8. viel von Salben und ihren verschiedenen Arten spricht, kennt und nennt *μύρον νάρδου πιστικῆς* nicht. Dieß wäre unerklärlich, wenn *νάρδος πιστικὴ* ein bestimmter

1) Comment. zu Matth. 26, 7. Nardum pisticam posuit h. e. veram et absque dolo, ut fidem Ecclesiae et gentium (?) demonstraret.

2) S. Victor. Antioch. aliorumque ss. PP. *Ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγ. εὐαγγ.* Ed. Matthaei Vol. II. p. 70.

3) August. Tract. 50: Quod ait pistici, locum aliquem credere debemus, unde hoc erat unguentum pretiosum. Aber er weiß keinen Ort. Er fügt hinzu: Nec tamen hoc vacat et sacramentum optime consonat. *Πίστις* Graece fides dicitur.

geläufiger Kunſtausdruck geweſen wäre. — Unter den verſchiedenen Erklärungen der Neueren [1]) können meines Erachtens nur zwey auf die engere Wahl kommen. Die eine erklärt nach dem Vorgange der alten Interpreten πιστικὴ durch echt, unverfälſcht; die andere, ſo viel ich weiß zuerſt von Caſaubonus [2]), H. Stephanus und Beza empfohlen, neuerdings beſonders von Fritzſche [3]) erörtert, leitet πιστικὴ von πίνω ab und überſetzt νάρδος πιστικὴ durch nardus liquida, oder potabilis, potulenta. Die erſte gründet ſich beſonders auf die Notiz des Plinius H. N. 12, 26., daß das Nardenöl nicht ſelten verfälſcht werde mit der pseudonardus herba, quae ubique nascitur crassiore atque laxiore folio et colore languido in candidum vergente. Plinius bemerkt außerdem: sincerum (nardum) quidem levitate deprehenditur et colore rufo, odorisque suavitate et gustu maxime siccante os sapore jucundo [4]). Schon vor Plinius klagt Dioskorides de materia medica 1, 6 und 7. über die Verfälſchung ſowohl der Syriſchen und Indiſchen, als der Celtiſchen Narde. Aber den beſtimmten Gegenſatz und Ausdruck νάρδος πιστικὴ in dieſem Sinne kennt er nicht. Die Hauptſache aber iſt, daß πιστικὸς in der Bedeutung von γνήσιος, δόκιμος (echt, unverfälſcht) nicht nachgewieſen werden kann. Unmittelbar auf jeden Fall nur von πίστις oder richtiger πιστὸς herzuleiten, bezeichnet es im Allgemeinen, was zum Glau-

1) Die verſchiedenen Erklärungen ſ. bey Lampe zu d. St. und Celsius Hierobotanicum P. 2. p. 5 sqq.

2) Annotat. in N. T. und Exercitatt. Antibaron. XIV. 13.

3) Vergl. Winers Grammat. S. 86.

4) Plinius lobt das Indiſche, aber er ſagt: in nostro orbe (alſo in der Römiſchen Welt) proxime laudatur Syriacum. Hieraus folgt, daß das Nardenöl in unſrer Stelle wahrſcheinlich Syriſches war, alſo an eine Ableitung der πιστικὴ von der Perſiſchen Stadt Πιστή, oder der Indiſchen Stadt Pista bey Ptolemäus iſt wohl nicht zu denken.

ben gehört, oder dazu geschickt ist. Es kommt in transitivischer Activität vor für πιστικὸς [1]), überzeugend, qui fidem facit; dann aber ganz wie πιστὸς gewöhnlich gebraucht wird, glaubhaft, treu. So hat es z. B. Artemidor Oneirocrit. 2, 32. γυνὴ πιστικὴ καὶ οἰκουρός [2]). In diesem Sinne kann νάρδος πιστικὴ wohl nicht gut gesagt seyn, man müßte denn als Mittelbegriff den des Zuverlässigen festhalten. Nirgends aber bietet sich eine Stelle dar, wo πιστικὸς unzweifelhaft unmittelbar so viel wäre als γνήσιος und dergl., im Gegensatz gegen das Verfälschte [3]). Man beruft sich auf Eusebius Demonstr. Evangel. lib. 9., wo im Zusammenhange einer sinnreichen Allegorie von Esaias 9, 1. LXX. Τοῦτο πρῶτον πίε, ταχὺ ποίει χώρα Ζαβουλὼν u. s. w. das Evangelium genannt wird die νοερὰ καὶ πνευματικὴ εὐφροσύνη τοῦ πιστικοῦ τῆς καινῆς διαθήκης κράματος. Der Lat. Uebersetzer aber wagt mit Recht nicht, πιστικὸν — κράμα durch sincera mixtura zu übersetzen. Er übersetzt spectans ad fidem. — Dieß ist am Ende die wahrscheinlichste Erklärung, weil Eusebius nachher den Gegensatz des Gesetzes und Glaubens besonders hervorhebt. Aber es scheint mir noch eine andere Erklärung möglich. Sollte nicht in Beziehung auf τοῦτο πρῶτον πίε Es. 9, 1. πιστικὸν — κράμα potabilis — mixtura seyn können? Kurz vorher spricht Eusebius von

1) Aristot. Rhet. 1, 2. von den Wissenschaften außer der Rhetorik, ἑκάστη περὶ τὸ αὐτῇ ὑποκείμενόν ἐστι διδασκαλικὴ καὶ πιστική.

2) 2, 66. (3, 54.) nennt er die treue häusliche Frau πιστὴ καὶ οἰκουρός. Eben so Cedrenus Annal. an mehreren Stellen p. 545. 577. 596. von Personen, ὁ πιστικώτατος τῶν θεραπόντων. Veteres Glossae verborum juris Steph. p. 473. werden πιστικοὶ angeführt in dem Sinne: πιστικὸς λέγεται, ᾧ ἐμπιστεύονται τινὰ πράγματα. διὰ τοῦτο καὶ τὸν κριθέντα ἀξιόπιστον εἰς φυλακὴν πλοίου, πιστικὸν λέγουσι τοῦ πλοίου.

3) Dr. Winer bemerkt a. a. O. mit Recht, daß gerade mercantilische Termini oft wunderlich sind. Aber sie haben doch ihre Regel. Niemand z. B. würde statt des echten Kölnischen Wassers sagen, glaubhaftes oder treues.

dem Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana Joh. 2, 1 ff., und nennt es *σύμβολον παράδοξον μυστικωτέρου κράματος*, gleich darauf aber sagt er, die Stelle des Jesaias deute an, daß bey der Ankunft Christi nicht die Einwohner von Judäa und Jerusalem, sondern die Galiläer zuerst, *πρώτιστοι*, *τοῦ πόματος τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος* theilhaftig werden würden. Ich halte es für möglich, daß Eusebius hier *πιστικὸς* als ein Derivatum von *πιστὸς* (von *πίνω*) trinkbar gebraucht hat.

Dieß führt zur Erörterung der andern Erklärung der *νάρδος πιστικὴ* durch nardus potabilis oder potulenta. Die früher häufige Uebersetzung liquida nardus, flüssiges Nardenöl, ist nicht richtig. Man beruft sich auf Dioskorides de materia medica 1, 75., *περὶ ναρδίνου μύρου*. Dioskorides spricht hier von der *νάρδος λεπτὴ*, nardinum unguentem tenue, dem besten; er nennt es *νάρδος ὑγρά*. Wahrscheinlich ist dieß verwandt mit *νάρδος πιστικὴ* (potabilis). Aber der Begriff des Trinkbaren liegt nicht unmittelbar darin. Nicht alles Flüssige ist auch trinkbar. Man muß streng bey dem Begriff des Trinkbaren, als einer besonderen Art des flüssigen Nardenöles, — stehen bleiben. Etymologisch hat diese Erklärung keine Schwierigkeit. Aeschylos hat Prometheus V. 480. folgende Zusammenstellung: *οὐδὲ βρώσιμον, οὐ χριστὸν οὐδὲ πιστὸν, ἀλλὰ φαρμάκων χρείᾳ κατεσκέλλοντο*. Der Scholiast erklärt *πιστὸν* richtig durch *πινόμενον*, trinkbar. Wie von *πιστὸς* glaubhaft u. s. w. *πιστικὸς* in derselben Bedeutung, — so kann auch von *πιστὸς* trinkbar *πιστικὸς* in demselben Sinne gemacht seyn [1]). Es fehlt freylich an einem Beyspiele für *πιστικὸς* in dieser Ableitung und in diesem Sinne bey den Profanscribenten. Aber wie, wenn die oben angeführte

1) S. über das Etymologische besonders Fritzsche zu Mark. 14, 3.

Stelle des Eusebius nach der von uns gegebenen Erklärung ein Beyspiel dafür wäre? Wenn das Wort in diesem Sinne auch den Alten nicht sehr geläufig war, (sie haben dafür πόαιμος) als Kunstausdruck der res unguentaria könnte man es gelten lassen; aber allerdings nur als einen provinziellen. Athenäus B. 15. p. 689. [1]) erwähnt unter den verschiedenen μύροις auch des trinkbaren Nardenöls, nur hat er unseren Ausdruck nicht. Er soll auch νάρδον καταπίνειν haben, wie Casaubonus observirt. Aber ich finde es nirgends. Hirtius de bello Hisp. 33, 5. sagt: Ipse (Scapula) de tempore coenavit, resinam et nardum identidem sibi infudit. Es ist also wenigstens kein Zweifel an der historischen Wahrheit des Begriffs des trinkbaren Nardenöles. Auch liegt es wohl in der Natur der Sache, daß gerade das trinkbare Nardenöl kostbarer war, als jedes andere, welches man nur zum Salben gebrauchte. Und so paßt auch gerade zu dieser Erklärung das Joh. Beywort πολύτιμος am besten; ja es entsteht so der für unsre Erzählung ganz schickliche Sinn, daß Maria, um Christum recht zu ehren, sogar trinkbares Nardenöl nahm. Aber wenn ich nun auch aus allen diesen Gründen geneigt bin, die Erklärung des Casaubonus vorzuziehen, so gestehe ich doch, daß weder die philologischen noch historischen Data ausreichen, um die Untersuchung für geschlossen zu erklären. Bevor nicht neue Data entdeckt werden, geht man am sichersten, die Entscheidung zu suspendiren. Nach Matthäus und Markus goß Maria das Oel dem Herrn auf das Haupt. Johannes sagt, sie habe ihm die Füße damit gesalbt. Wenn man, um beyde Relationen zu vereinigen sagt, Maria habe beydes gethan,

1) Cap. 39. Ed. Schweigh. Hier sagt Hikesius: Τῶν μύρων ἄμεν ἐστι χρίματα, ἃ δ' ἀλείμματα· καὶ ῥόδινον μὲν πρὸς πότον ἐπιτήδειον, ἔτι δὲ μύρσινον, μήλινον· τοῦτο δ' ἐστὶ καὶ εὐστόμαχον καὶ ληθαργικοῖς χρήσιμον. — — Καὶ ἡ σταικὴ δ' ἐπιτήδειος πρὸς πότον, ἔτι δὲ νέρδος.

so ist das möglich. Aber gerade Johannes, der Augenzeuge, würde auch beydes bemerkt haben.

V. 4. 5. «Nach Matth. und Mark. sprechen von unnützer Verschwendung die Jünger alle; nach Joh. nur Judas, der Verräther. Möglich, daß die Jünger alle unwillig wurden über die Maria und nur Judas darüber zu sprechen wagte. V. 8. ἔχετε scheint dieser Ansicht günstig. Aber würde nicht Johannes, der Augenzeuge, auch dies angemerkt haben? Oder will Joh. vielleicht sagen, die andern hätten es mit ihrem Vorwurf ehrlich gemeint, Judas aber nicht V. 6. [1])? Auf keinen Fall aber wollte Joh. sich und die Andern schonen und nur den Judas verkleinern, indem er verschwieg, was Matth. und Mark. erzählen. — Der Preis des μύρον, den Judas angiebt, stimmt mit der Angabe des Plinius H. N. 13, 2., Pretia ei (malobathrum) a X, XXV. ad X, CCC. in sofern überein, als man daraus sieht, das Judas das Pfund Nardenöl nicht zu hoch schätzte. — Man sieht aus V 6. und 8., daß Judas zunächst unter den Armen nicht sich und seine apostolische Genossenschaft, sondern Arme (ohne Artikel, irgend welche) überhaupt verstand. Aber aus V. 6. ergiebt sich, daß er am Ende meinte, der Kaufpreis werde ihm für die gemeinschaftliche Casse gegeben werden.

V. 6. Ueber γλωσσόκομον bemerken die alten Lexikographen, daß es ursprünglich ein ἀγγεῖον τῶν αὐλητικῶν γλωττῶν (Phrynichus Praepar. Sophist. 32.) gewesen, nachher aber zur Bezeichnung jeder θήκη gebraucht worden sey [2]). Hier, 13, 29. 2 Chronik. 24, 8. 10. 11. ist es so viel als βαλάντιον [3]), oder wie Nonnus sagt, κίστη, τῇ ἔνι χαλκὸς ἔκειτο.

1) So Chrysostomus.
2) Vergl. Hesychius unter γλωττόκ. und γλωσσόκ. Phrynichus bemerkt, die alte echte Form sey γλωττοκομεῖον gewesen. S. Lobeck Phryn. p. 98. 99.
3) So gebraucht es auch Plutarch, s. Wetstein und Kypke zu d. St.

Schon Origenes, Nonnus und Theophylakt erklären τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν durch: er nahm weg, stahl von dem, was einkam. In der neueren Zeit ist diese Auslegung fast die gewöhnliche. Allerdings kommt βαστάζειν in der Bedeutung von auferre nicht nur bey den Classikern [1]), sondern auch im N. T. vor, Joh. 20, 15. Matth. 8, 17. gehört nicht hieher. Aber Joh. 20, 15. findet nur der Begriff des Wegtragens Statt ohne die Nebenbedeutung des Stehlens. Eben so heißt βαστάζειν bey Josephus, auf den man sich besonders beruft, nie an sich heimlich wegnehmen, stehlen, sondern in den meisten Stellen mit Gewalt forttragen. Der Begriff des Forttragens ist in den betreffenden Stellen Archäol. 7, 15. 3. 8, 2. 2. 8, 10. 3. der herrschende. Selbst Archäol. 9, 4. 5., wo Kypke behauptet βαστάζειν heiße clam auferre, steht es mit κομίζειν und ἐκκομίζειν parallel, und heißt schlechthin wegtragen und erst aus dem ganzen Context entsteht der Begriff des Stehlens. Was unsere Stelle betrifft, so scheint der fragliche Satz dem nächstvorhergehenden τὸ γλωσσόκομον εἶχε, ungleich paralleler, als dem ὅτι κλέπτης ἦν. Wenn τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν das diebische Entwenden des Judas näher bezeichnen sollte, so wäre es streng genommen zu viel und nicht wahr. Man sagt zwar, τὰ βαλλ. stehe für ἐκ τῶν βαλλ. oder τι τῶν βαλλ., allein der gewöhnliche Sprachgebrauch von βαστάζειν scheint dieß nicht zu erlauben [2]). Aus allen diesen Gründen ziehe ich vor, die Stelle so zu übersetzen: er trug was in den Kasten geworfen wurde. Der Zusatz ist in diesem Sinne auch keineswegs müssig; er soll andeuten, daß das γλωσσόκομον, was Judas trug, eben die milden Beyträge für den Unterhalt der Gesellschaft Jesu enthielt, wobey der

1) S. Kypke, Wolf, Elsner und Krebs zu d. St.

2) Siehe die von den Observationsschreibern angeführten Stellen.

Diebische die beste Gelegenheit hatte, unbemerkt Unterschleif zu treiben.

Nur Joh. weiß, daß Judas die gemeinschaftliche Kasse bestahl; die drey ersten Evangelien scheinen von diesem Umstande nichts gewußt zu haben. Es ist sehr die Frage, ob Johannes, oder irgend ein anderer Jünger etwas davon gewußt habe, so lange Judas die Kasse trug. Vielleicht, daß auch Jesus nichts davon wußte, oder, wenn er es gemerkt hatte, nur seinen vertrautesten Jüngern erst in den letzten Augenblicken, wo der Verräther sie schon verlassen hatte, etwas davon sagte. Im Falle Jesus es wußte, und Judas nicht erst in der allerletzten Zeit, sondern schon länger die Kasse bestahl, so entsteht sehr natürlich die Frage, die schon Chrysostomus aufwarf, warum der Herr dem Betrüger die Kasse nicht abgenommen und einem andern Jünger anvertrauet habe? Mit der Antwort, welche Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius darauf geben, Jesus habe es gethan, ἵνα (Worte des Chrysostomus) πᾶσαν ἐκκόψῃ πρόφασιν (nämlich des Verraths), οὐ γὰρ εἶχεν εἰπεῖν, ὅτι διὰ χρημάτων ἔφυγε τοῦτο ἐποίησεν, καὶ γὰρ ἱκανὴν εἶχεν ἐκ τοῦ γλωσσοκόμου τῆς ἐπιθυμίας τὴν παραμυθίαν, wird sich wohl Niemand leicht beruhigen können, der das Bild der reinsten sittlichen Würde Jesu unbefleckt wünscht. Noch weniger genügt, ja empörend ist die Calvinistische Antwort, daß sich hier einer der dunklen geheimnißvollen Wege der göttlichen Prädestination zeige, und daß Jesus darum dem Judas die Kassenverwaltung gelassen habe, damit seine Schlechtigkeit recht herausbrechen und sich vollenden möchte. Τίς δύναται ἀκούειν! Lieber wollen wir sagen, wie Chrysostomus, ehe er jene verunglückte Antwort gab, ὁ θεὸς οἶδεν! Am besten aber ist, allen solchen Antworten dadurch aus dem Wege zu gehen, daß man annimmt, Jesus habe, bis vielleicht kurz vor seinem Tode, von der heimlichen Diebery des

Judas eben so wenig etwas gewußt, als die Jünger, die auch erst später, vielleicht gar erst nach dem Tode des Verräthers etwas davon erfuhren, oder sich auf allerley einzelne Anzeichen, die sie früher unbemerkt gelassen hatten, besannen.

V. 7. 8. Judas mochte unter den Armen vorzüglich nur sich und seine Gesellschaft verstehen, die übrigen Jünger aber wirklich Arme oder Aermere meinen, als sie waren. Auf jeden Fall aber war der Tadel ungeziemend und unzart und verrieth, aufs gelindeste gesagt, einen großen Mangel an Unterscheidungsgabe, und an Verständniß höherer Beziehungen [1]). Mild und freundlich verweiset der Herr dem Judas oder den Jüngern überhaupt (ἄφετε lesen einige Auctoritäten) ihren ungeziemenden Tadel, und um die Schönheit und das ihm Wohlgefällige in dem Liebeszeichen der sinnigen Maria recht hervorzuheben, giebt er der That eine höhere Bedeutung und eine Beziehung auf seinen nahen Abschied und Tod. Vielleicht, daß Maria jenes kostbare Nardenöl von der Leichenbestattung des Lazarus übrig behalten hatte, τετήρηκεν αὐτό, vergl. V. 5., wenn es zu solchen ἐνταφιασμοῖς gebraucht wurde. Einerley, ob so oder anders. Das τετήρηκεν zeigt nur an, daß sie es bis jetzt aufgehoben hatte. Nicht, als hätte, wie Einige vermuthen, Maria die Salbe wirklich zum Begräbniß Jesu bestimmt gehabt. — Da Jesus dem Tode so nahe war, so schien es nur so. Jesus legt die Beziehung hinein. — Statt der gewöhnlichen Lesart haben einige Auctoritäten, und darunter BDK, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τ. ἐντ. μου τηρήσῃ. Lachmann hat diese Lesart aufgenommen. Die größere Schwierigkeit empfiehlt sie. Nach der Regel kann ihr Sinn nur dieser seyn: Laß sie, erlaube ihr, daß sie

1) Ueber das eigenthümliche ethische Moment in dem Verfahren Christi, in besonderer Beziehung auf den Judas vergl. des sel. Dr. Schleiermachers letzte Predigt S. 4 und 5.

die Salbe zu meinem Begräbnißtage aufbewahre [1]). Hier wird also die ἡμέρα τοῦ ἐνταφιασμοῦ als rein zukünftig gedacht, und man sieht sich genöthigt anzunehmen, daß Maria von dem Salben der Füße noch etwas übrig behielt, was sie zur Bestattung Jesu aufbewahren sollte. So würde aber Christus die Maria nur deßwegen in Schutz nehmen, daß sie den Rest nicht für die Armen verkaufte. Aber der Vorwurf des Judas bezieht sich auf die Verschwendung bey dem Salben der Füße. Das ganze Pfund will er für die Armen verkauft wissen; eine so kostbare Salbung der Füße sey nicht nöthig gewesen. Das liegt klar in den Worten V. 5. Antwortet nun Jesus darauf, so muß ἵνα εἰς τὴν ἡμ. τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτὸ entweder wider die Regel von dem Vergangenen verstanden werden, was unmöglich ist, oder die Lesart ist bey allem diplomatischen Scheine falsch. Die gewöhnliche Lesart enthält eine Feinheit des Sinnes, den nicht jeder von den Alten verstand. Jesus spricht mit einer rührenden Prolepsis von dem Tage seines ἐνταφιασμὸς, als wäre er schon da; er betrachtet sich schon als einen Todten, den die liebevolle Verehrung aufs kostbarste bestattet. Zu diesem Zusammenhange der Gedanken, der mit einer gewissen Nothwendigkeit hervortritt, und durch die Parallele, besonders bey Markus 14, 8. ὃ ἔσχεν αὕτη, ἐποίησεν, προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν —, als factisch bezeugt wird, schickt sich nur die recipirte Lesart. Die andere ist dadurch entstanden, daß man die Prolepsis nicht verstand, und, weil der wirkliche ἐνταφιασμὸς fast 8 Tage später war, die ganze Rede auf das Zukünftige bezog. Sie ist also eine falsch erklärende Glosse. V. 8. fehlt in Codex D. Möglich, daß er aus Matth. und Markus herüber gekom-

1) So Nonnus: θηλυτέρης λίπε δῶρον ἀμεμφέος, ὄφρα φυλάξῃ σώματος ἡμετέρου κειμήλιον, εἰσόκεν ἔλθῃ φοίνιος ἡμετέρων κτερέων ἐπιτύμβιος ὥρη.

men ist; wenn er fehlte, würde man ihn nicht gerade vermissen, um V. 7. zu verstehen, der für sich klar ist. — Aber der einzige Codex D. giebt keine hinreichende Berechtigung, den Vers, der durch Matth. und Mark. als factisch bezeugt wird, für unecht zu erklären. Da Johannes sonst so vollständig erzählt, ist wahrscheinlich, daß er diesen gleich wichtigen Theil der Rede Jesu nicht ausgelassen hat. Nur was Matth. 26, 13. und Mark. 14, 9. haben läßt er aus, weil es wenigstens so, wie diese es haben, von Christo nicht gesprochen zu seyn scheint. Nach Matth. und Mark. spricht Jesus von den Armen zuerst. Viel schöner und authentischer stellt Johannes diese Rede zuletzt. Jesus belehrt die Jünger über das Schickliche in der Liebe nach ihren verschiedenen Verhältnissen. Die bestimmte Erinnerung an den nahen Abschied mußte jeden Tadel der That der Maria zum Verstummen bringen. — Beyläufig, man kann aus diesem Verse (vergl. V. 5.) wohl schließen, daß Jesus wenigstens nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu den Armen gehörte.

Wenn nicht Johannes die Charakteristik des Verräthers ganz besonders beabsichtigt hätte, so würde er entweder die seinen Lesern ohnehin bekannte Geschichte von der Salbung gar nicht, oder doch ohne den störenden Zug des Judas erzählt haben. Der Schein der Ergänzung oder Berichtigung des Matthäus und Markus entsteht eben daraus, daß Joh. die Erzählung aus der vulgären Evangelientradition als im Wesentlichen bekannt voraussetzt, sie aber genauer und pragmatischer mittheilt, als jene Tradition im Stande war es zu thun.

V. 9—11. Das Wunder der Erweckung des Lazarus wirkte noch fort. Die Ankunft Jesu in Bethanien, das Fragen der Fremden nach ihm, machte die Gemüther in Jerusalem von neuem recht aufmerksam darauf. Man hörte, man fragte, man sah und glaubte. Den Lazarus aus dem Wege zu räumen, versteht sich heimlich, schien

den Hohenpriestern (dem Synedrium) das beste Mittel, dem Glaubenszuge des Volkes Einhalt zu thun. Vielleicht, daß die Hohenpriester [1]) dem Synedrium diese schändliche Maaßregel nur vorschlugen, aber nicht durchsetzten und ausführten. Gleich darauf zogen wichtigere Dinge ihre und des Synedriums Aufmerksamkeit auf sich. Lampe versteht unter dem ὑπῆγον V. 11. den Abfall vom Judenthume; so aber, ohne alle Nebenbestimmung, wird ὑπάγειν nie gebraucht. Dem Hinausgehen nach Bethanien folgte das Glauben an Jesum; beydes zugleich wollte das Synedrium verhindern.

12, 12. — 19.

Jesu Einzug in Jerusalem.

V. 12 und 13. Da Jesus am 9ten Nisan nach Bethanien kam, und (wegen V. 9—11.) den Sabbat über daselbst geblieben zu seyn scheint, von seinen Freunden durch ein Gastmahl geehrt, so ist unter dem ἐπαύριον V. 12. der erste Wochentag, (unser Palmsonntag,) zu verstehen [2]). Ob, wie Dr. Paulus vermuthet, das Sabbatsmahl in Bethanien ein Abendessen war, ist schwer zu entscheiden, aber nicht unwahrscheinlich, da das Mahl am Mittag wohl schwerlich ungestört geblieben wäre durch die Besuche aus Jerusalem. Ob die Besuchenden V. 9. 11., um das Gesetz vom Sabbatswege (denn Bethanien war weiter von Jerusalem, als ein Sabbatsweg) nicht zu übertreten, am Sabbat nur bis an den Oelberg hinausgegangen waren, um anderen Tages ohne Sabbatsverletzung ganz bis Bethanien zu kommen [3]), oder ob sie nach he-

1) Vielleicht hat Lampe Recht, wenn er sagt, der ἀρχιερεῖς werde hier nicht ohne Grund allein gedacht. Sie waren Sadducäer (vergl. AG. 5, 17.) und als solche dem Wunder der Auferweckung am abgeneigtesten.
2) So Lightfoot zu d. St.
3) S. Surenhus Mischna Tom. I. Praef. de tr. Erubin über das rabbinische Kunststück, sich auf diese Weise den Sabbatsweg zu verdoppeln.

endigtem Sabbat Sonnabend Abend kamen, — ist zweifelhaft. Die Schwierigkeit aber ist auf keine Weise so groß, daß man deßhalb genöthigt würde, sich nach einer andern Tagesberechnung umzusehen. — Ungleich bedeutender ist eine andere Schwierigkeit, die aus der Differenz zwischen Johannes und den drey ersten Evangelien über den Ausgangspunct und die Art des feyerlichen Einzuges in Jerusalem entspringt. Nach den drey ersten Evangelisten Matth. 21, 1. Mark. 11, 1. Luk. 19, 29. vergl. Matth. 20, 19. Mark. 10, 48. Luk. 18, 35. 19, 1. 2. kam Jesus (wie Dr. Paulus annimmt am 8ten Nisan) von Jericho, wo er bey Zachäus übernachtet hatte, und zog noch an demselbigen Tage, vielleicht gegen Abend, in Jerusalem ein. In der Gegend von Bethphage und Bethanien, wo er Nachmittags ankommen mochte, schickt er zwey von seinen Jüngern in ein vor ihm liegendes Dorf und bekommt aus demselben einen jungen Esel, den er besteigt, und so, von der jauchzenden Menge der ihn begleitenden Festkaravanen als der verheißene Sohn Davids gepriesen, in die Stadt einreitet. Bey Johannes kommt Jesus von Bethanien, wo er einen Tag verweilt zu haben scheint, und wird von der ihm entgegenkommenden Festmenge auf ähnliche Weise und mit demselbigen Festgesange eingeholt. Er zieht auch reitend auf einem Eselsfüllen, was er zufällig findet, in die Stadt ein, während das mit ihm von Bethanien kommende Volk das Wunder der Auferweckung des Lazarus preiset und den Entgegenkommenden bezeugt.

Aehnlichkeiten genug, um beyde Erzählungen für eine und dieselbige Geschichte zu halten; aber auch Abweichungen und daraus entstehende Schwierigkeiten genug, um die Vermuthung einiger Kritiker [1]) zu rechtfertigen oder

1) S. Paulus Commentar Bd. 3. S. 84 ff. 2te Ausg. und Schleiermachers krit. Versuch über die Schriften des Lukas. S. 243 ff.

zu entschuldigen, daß Jesus zweymahl feyerlich und auf ähnliche Weise in Jerusalem eingezogen sey, das erste Mahl Freytag Abend von Jericho kommend, wovon Matth., Mark. und Luk. erzählen, das zweyte Mahl vielleicht schon Tags darauf, oder zwey Tage darnach, von Bethanien aus, welches Johannes erzähle.

Welche Ansicht ist die richtigere, oder, — bescheidener, — die wahrscheinlichere?

Die ältere Evangelienharmonistik half sich mit dem Ergänzungs- und, wenn es hoch kam, mit dem Berichtigungszwecke des Johanneischen Evangeliums, und fügte, so gut es gehen wollte, aus beyden Erzählungen eine zusammen. Die neuere Kritik aber kann sich, da sie einen solchen Zweck des Johannes anzunehmen sich mit Recht weigert, damit nicht mehr begnügen. Wenn sie nun die Berichte der drey ersten Evangelien für eben so sicher und genau hält, als den Johanneischen, so bleibt ihr, um der undankbaren Mühe der Ausgleichung völlig überhoben zu seyn, nichts weiter übrig, als auf die angegebene Art einen zweifachen Einzug zu statuiren. Mark. 11, 11. scheint diese Ansicht zu begünstigen und den von Joh. erzählten zweyten Einzug anzudeuten.

Da mir aber die Wiederholung derselben feyerlichen Handlung zwey Tage hintereinander [1]) unter denselben selbst zufälligen Umständen, nicht nur an sich, sondern ganz vorzüglich in diesem Zusammenhange der Begebenheiten, wo dem Herrn alles darauf ankam, alles unnöthige äußere Aufsehen und den bey einem zweymahligen

---

Vergl. Paulus exeget. Handbuch über die drey ersten Evangelien 3. 1. S. 87 — 102.

1) Am wahrscheinlichsten ist noch, wenn der erste feyerliche Einzug am Freytag Abend Mark. 11, 11. gleich Tags darauf in der Frühe (am Sabbatmorgen) wiederholt wurde. Was will man dann aber mit dem δειπνον (denn Jesus kam in diesem Falle erst spät Abends aus der Stadt nach Bethanien, vergl. Mark. 11, 10., wo die Sabbatsmahlzeit schon vorbey war,) und mit den Besuchen aus Jerusalem, Joh. V. 9—11., machen? —

Einzuge leicht entstehenden Schein, daß er der gehoffte politische König Israels sey, zu vermeiden, eben so unwahrscheinlich, als in diesem Falle das gänzliche Schweigen der sämmtlichen Evangelisten, — auch des Johannes und Markus 11, 11., — über jene Wiederholung unerklärlich ist, so kann ich mich zu dieser Meinung nicht bekennen, sondern trete vielmehr der entgegengesetzten bey, nach der nur ein einziger Einzug Statt fand, und die Johanneische Erzählung den drey übrigen zur Richtschnur dient. Johannes ist erweislich der einzige Zeuge der Begebenheit. Daß er bey dem ersten Einzuge in die Stadt nicht mit zugegen gewesen, weil er von Jesu nach Bethanien vorauf geschickt worden sey, um seine Ankunft anzumelden, und also deßhalb nichts davon erzähle, ist eine Vermuthung, die, obwohl nur zu Gunsten des zweifachen Einzugs erfunden, das Schweigen des Joh. dennoch nicht genügend erklärt. Daß der Bericht des Matthäus von keinem Augenzeugen herrühre, hat Dr. Schleiermacher bis zur Evidenz erwiesen. Wenn ich nun aber auch zugebe, daß die Erzählungen des Lukas und Markus von Augenzeugen herrühren, so viel muß mir doch wenigstens eingeräumt werden, daß Markus eben so unvollständig und ungenau ist im Anfange, als Lukas am Ende des Einzugsabschnittes, und daß in welchem Grade die Augenzeugen genau erzählt und ihre Erzählungen sich unverletzt erhalten haben mögen, völlig unbestimmbar ist. Daß die drey ersten Evangelisten wenigstens in dem, was sich unmittelbar nach dem von ihnen erzählten Einzuge in die Stadt geschah, sehr in Unordnung sind, ist ganz unleugbar. Die Tempelreinigung, von der sie erzählen, geschah, wie wir zu 2, 19 ff. gezeigt haben, gar nicht an diesem Pascha. Sind die drey ersten Evangelisten hierin falsch berichtet, so fällt nicht nur eine der Haupturſachen, einen zweifachen Einzug anzunehmen, weg, sondern es entsteht auch der leicht zu

rechtfertigende Verdacht, daß sie auch das unmittelbar Vorhergehende ungenau erzählen. Wenn sie nun auch den Anfangspunct des Einzugs, nämlich von Bethanien und Bethphage und der Umgegend des Oelberges aus, im Allgemeinen richtig angeben, so scheinen sie doch mit den näheren Umständen unmittelbar vor dem Einzuge, und den chronologischen Verhältnissen der ganzen Begebenheit zu unbekannt gewesen zu seyn, um nicht die Reise von Jericho bis Bethanien am Freytag mit der Reise von Bethanien und der feyerlichen Einholung Jesu von dem Oelberge an entweder am Sabbat oder am Tage darauf (am Sonntag), welche uns der genauere Augenzeuge Johannes wohl unterscheiden lehrt, zusammenzuziehen, und so Eine ununterbrochene Reise daraus zu machen.

Zwar trägt die Erzählung des Lukas 19, 29—44. so sehr das Gepräge eines unmittelbaren Augenzeugnisses, daß sie vollen Glauben verdient. Aber da hier alles auf den Zusammenhang dieser Erzählung mit der unmittelbar vorhergehenden 18, 35 ff. ankommt, so fragt sich, ob wir im Lukas den ununterbrochenen Bericht eines und desselbigen Augenzeugen haben, der den Herrn von dem ersten Aufbruche nach Jerusalem durch Jericho bis in die Stadt hinein begleitete, oder ob nicht vielmehr der Bericht des früheren Begleiters, der nur bis Bethanien mitging, 19, 28. endige, und 19, 29. der Bericht eines anderen anfange, der den Zug nur von Bethanien aus mitmachte. Die gewöhnliche Anfangsformel 19, 29. καὶ ἐγένετο ὡς und die Schlußformel 19, 28. entscheiden für die letztere Ansicht. In diesem Falle aber ist die Glaubwürdigkeit des Berichts im Lukas kein wesentliches Hinderniß mehr für unsere Behauptung.

Auch der Einwurf, daß, wenn Jesus vor dem Einzuge in Jerusalem eine Nacht oder gar einen ganzen Tag in Bethanien zugebracht habe, sich nicht gut begreifen lasse, warum er sich den Esel, den er aus einer κώμη

am Oelberge holen lasse, nicht schon in Bethanien verschafft haben sollte, fällt weg, wenn man bedenkt, daß dieselbige Schwierigkeit, wenn es überhaupt eine ist, auch bey dem zweyten Einzuge Statt findet, da ja Jesus auch dieß Mahl den Esel nicht von Bethanien aus mitnimmt, sondern auf dem Wege findet. Dieß erklärt sich aber am besten so, wenn man annimmt, daß Jesus, als er aus Bethanien ausging, nur von Einigen begleitet, gar nicht die Absicht hatte, feyerlich in die Stadt einzuziehen, daß er aber, da der Haufen der Begleiter wuchs, und besonders durch die aus der Stadt vielleicht gerade am Oelberge entgegenkommende Volksmenge das Gedränge und das Gejauchze immer größer und größer wurde, sich aus einer κώμη am Oelberge, wo er bekannt war, einen Esel bringen ließ, (nach Johannes V. 14. fand er ihn zufällig,) [1]) und denselben bestieg, vielleicht um von der begeisterten Menge, die sich zu ihm herandrängte, gesehen werden zu können, oder auch nur, um leichter fortzukommen.

Der lang Erwartete, heißt es in Jerusalem, wird kommen. Mit dieser Nachricht waren vielleicht manche noch am Schlusse des Sabbats nach Jerusalem vorausgeeilt. Die immer gewissere Kunde von dem großen Wunder der Todtenerweckung zu Bethanien war es, was die, wie es scheint, vorzüglich auswärtige Volksmenge in Jerusalem so für Jesum begeisterte und mit großen Erwartungen von ihm erfüllte, V. 18. Ueberzeugt, daß der nun hinlänglich beglaubigte Messias nahe, um sein Reich unter ihnen aufzurichten, strömen ihm die Begeisterten entgegen, um ihn als König Israels geziemend zu empfangen. Mit Palmzweigen [2]), (die Gegend von Jerusa-

1) Aber auch die Art, wie er den Esel bey den andern Evangelisten bekommt, hat etwas Zufälliges. Auf keinen Fall ist hier ein wesentlicher Widerspruch.

2) Τὰ βαΐα, der Artikel fällt auf; aber nur ein Codex läßt ihn weg. Meyer erklärt ihn so: die eben zur Hand seyenden Palm-

lem war reich an Palmen) wie man Könige und Sieger zu empfangen gewohnt war (1 Makk. 13, 51. 2 Makk. 10, 7.), ziehen sie ihm entgegen. Kleider und Zweige werden ihm auf den Weg gebreitet, vergl. 2 Könige 9, 15. Die Entgegenkommenden rufen, die Begleitenden antworten: Hosanna! (Heil!) gelobet sey der da kommt im Namen des Herrn, — der König Israels! Dieser Jubelruf und Gruß, aus Ps. 118, 25. 26. genommen, von dem Einen so, von dem Andern anders gewendet (Matth. 21, 9. Mark. 11, 9. 10. Luk. 19, 38.), wurde am Laubhüttenfeste beym Umgehen um den Altar gerufen [1]), auch schloß damit das große Hallel am Pascha [2]). Er war also dem Volke bekannt und üblich. Die Beziehung des Ausrufs, ja des ganzen Psalmes, auf den Messias in jener Zeit geht aus unserer und den Parallelstellen aufs deutlichste hervor, und kann nicht bestritten werden [3]).

V. 14. 15. 16. Johannes scheint bey seinen Lesern schon eine gewisse Bekanntschaft mit der Geschichte des Einzugs vorauszusetzen. Denn an das Reiten Jesu auf dem Eselsfüllen (ὀνάριον) erinnert er nur wie im Vorübergehen, und zwar nur deßhalb, um seine Leser auf die später erst entstandene Beziehung dieses, Anfangs (zuerst, τὸ πρῶτον, nämlich damahls, als es geschah) wie es schien bedeutungslosen, Umstandes auf Zachar. 9, 9. aufmerksam zu machen. Mögen nun die Kapitel des Zacharias, woraus die Stelle V. 15. offenbar nach dem Gedächtniß citirt ist, (nämlich Kap. 9—14.) echt seyn

zweige. Aber vielleicht ist es richtiger, den Artikel mehr auf die dastehenden Palmen zu beziehen. Von diesen nahmen sie die Zweige.

1) S. Grotius und Lightfoot zu Matth. 21.

2) S. Lampe zu d. St.

3) Vergl. Matth. 21, 42. und die Parallelen, Apostelg. 4, 11. Eben so ältere und neuere Rabbinen. Auch Hieronymus bezeugt dieß.

oder nicht; mag insbesondere Kapitel 9. u. 10. in eine Zeit gehören, in welche es wolle [1]): genug, das ganze Stück hat unverkennbar einen Messianischen Charakter, die historischen Beziehungen mögen seyn, welche sie wollen. Die Rabbinen erklären die Stelle einstimmig für Messianisch [2]). Dafür scheint man sie auch wohl schon zur Zeit Jesu im Allgemeinen gehalten zu haben. Nur daß Zachar. 9, 9. einen charakteristischen Zug enthalte, wußte man damahls nicht. Erst nach der Verklärung d. h. nach dem Tode und der Auferstehung des Herrn, da seine Messianische Doxa vollkommen offenbar war, kam man darauf V. 16. Nur Matthäus und Joh. machen auf diese besondere, wie es scheint, nicht so allgemein bekannte Messianische Beziehung aufmerksam. Matthäus führt die prophetische Stelle vollständiger und genauer an; ja zu Gunsten der vollkommenen Uebereinstimmung zwischen der Weissagung und der Erfüllung wegen des ὄνον καὶ πῶλον, υἱὸν ὑποζυγίου, (welches, der Septuaginta näher, vom Sinne des Originals, den Joh. besser trifft, abweicht,) spricht er sogar von zwey Eseln im Feyerzuge Jesu. Auch hat er das πραΰς der LXX, welches Joh. ganz ausläßt. Bey Johannes aber soll der Friedenscharakter des einziehenden Königes, der auf dem Thiere des Friedens [3]) sitzet, durch das μὴ φοβοῦ angedeutet werden.

Zu ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα vergl. Apok. 10, 11. AG. 4, 17. 18. 5, 28. 40. Das gewöhnlichere wäre

1) Vergl. de Wettes Einleitung ins A. T. §. 250. Paulus Commentar Band 3. S. 119 ff. Exeget. Handbuch 3. 1. S. 121—137. Rosenmüllers Scholien zu der kl. Propheten P. VII. Vol. IV. zu d. St. Hengstenbergs Beiträge zur Einleitung ins A. T. Bd. 1. S. 361—388. und Hitzigs Abhandl. über die Abfassungszeit der Orakel Zach. IX—XIV. in den Studien und Kritiken 1830. Heft 1. S. 25 ff.

2) S. Lightfoot und Paulus Commentar zu Matth. 21, 5. Rosenmüller zu Zach. 9, 9.

3) S. Rosenmüller zu Zach. 9, 9.

περὶ αὐτοῦ wie Codex D hat, oder ἐπ᾽ αὐτόν. Wenn man annehmen dürfte, daß Joh. mit deutlichem Bewußtseyn des Unterschiedes der Präpositionen und ihrer Constructionen mit verschiedenen Casus geschrieben hätte, würde ich sagen, er habe nicht bloß im Allgemeinen die Beziehung und den Gegenstand bezeichnen wollen, sondern, daß der Zweck oder Grund der Weissagung Christus sey. Aber dieß ist zu gekünstelt auch dem Sinne nach, und man muß einfach dabey stehen bleiben, daß ἐπὶ mit dem Dativ in der späteren Sprache nach den Zeitwörtern des Redens und Schreibens den Gegenstand einer Rede oder Schrift bezeichnet, ähnlich dem Lat. loqui super aliqua re. Eben so im Hebr. עַל Genes. 41, 15. wo aber LXX περὶ mit dem Genitiv hat. Καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ ist mit dem ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ᾽ αὐτῷ γεγραμμένα so zusammenzufassen: Die Jünger erinnerten sich zugleich der Weissagung und der faktischen Erfüllung. Der Ausdruck ist unbequem und unvollständig; Euthymius macht den Satz deutlicher: καὶ ὅτι ταῦτα πάντα τὰ γεγραμμένα ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι.

V. 17 und 18. Gegen das ohnehin nicht hinreichend beglaubigte ὅτε für ὅτι streitet das sonst beziehungslose ἐμαρτύρει und V. 9., woraus das ὁ ὢν μετ᾽ αὐτοῦ offenbar zu erklären ist. Es werden hier zwey Volkshaufen unterschieden, der eine, der den Herrn von Bethanien aus, wo er sich von der Gewißheit des Wunders überzeugt hatte, begleitete, und der andere, der ihm aus Jerusalem entgegen kam, durch die Nachricht, daß das Wunder wirklich geschehen sey, zu diesem Empfange begeistert. Gegen Kuinöls Ansicht, daß Vers 17 und 18. ein und derselbe ὄχλος gemeint sey, streitet καὶ ὑπήντησεν V. 18. Es ist hier der ὄχλος V. 12 und 13. gemeint.

V. 19. vergl. Luk. 19, 39. hat eine unverkennbare Beziehung auf die Beschlüsse des Synedriums 11, 47 ff.

57. 12, 10. Nicht die verborgenen Freunde des Herrn unter den Pharisäern, wie Chrysostomus meinte, sondern die entschiedenen Gegner, denen die bisherigen Maaßregeln nicht zum Ziele zu führen schienen, sprachen so in einer Art von Verzweiflung. *Κόσμον* sagt schon Euthymius richtig *τὰ πλήθη λέγουσιν*. Wenn er aber hinzufügt *ὀπίσω δὲ αὐτοῦ ἀπῆλθεν, ἀντὶ τοῦ, ἀκολουθεῖ αὐτῷ*, so ist dieß ungenau. In der Formel ist zugleich der Abfall vom Judenthum (*ἀπῆλθεν*) und die Nachfolge Christi (*ὀπίσω αὐτοῦ*) ausgedrückt.

12, 20—36.

Letzte öffentliche Erklärungen Christi, besonders über seinen Tod.

V. 20. Unter den Hellenen versteht man richtig Proselyten aus den Heiden, *σεβόμενοι προσήλυτοι* Apostelg. 13, 43. 17, 4. 18, 4. Der Sprachgebrauch ist hier derselbe, wie 7, 35. Nicht heißt *Ἕλλην* an sich ein Proselyt, wohl aber ist ein Hellene, der nach Jerusalem geht, um anzubeten, ein Proselyt. — Griechisch redende Juden werden im N. T. Hellenisten genannt, nicht Hellenen, und von Heiden würde es nicht heißen können, *ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ* [1]). Der neutest. Sprachgebrauch erlaubt, unter den Hellenen Heiden überhaupt zu verstehen, (die Vulgata übersetzt daher Gentiles und die zweyte Syr. Uebersetzung Aramaei,) obwohl vielleicht gerade hier insbesondere Griechen gemeint zu seyn scheinen. Da Proselyten der Gerechtigkeit wohl nicht leicht *ἕλληνες* genannt seyn möchten, (sie waren ja völlige Juden geworden,) so ist's am wahrscheinlichsten, daß hier Proselyten des Thores gemeint sind.

1) Chrysostomus und Euthymius meinen, diese Leute seyen erst im Begriff gewesen, Proselyten zu werden, *θέλοντες γενέσθαι προσήλυτοι*.

V. 21 und 22. Diese Leute nun, die vielleicht jetzt zum ersten Mahle in Jerusalem von Jesu hörten, vor dem Gedränge aber, das ihn jetzt gewöhnlich umgab, bisher nicht dazu hatten kommen können, ihn zu sehen und kennen zu lernen, wie sie wünschten, wenden sich deßhalb an den Philippus aus dem Galiläischen Bethsaida. Vielleicht, daß sie aus Galiläa waren, wo viele Heiden wohnten, und von daher den Philippus kannten. Waren sie Hellenen im engeren Sinne, vielleicht deßhalb, weil Philippus des Griechischen mächtig war. Vielleicht aber war es bloßer Zufall. — Ob die Scene im Tempel vorgefallen sey, oder vor der Stadt? Das letztere ist nicht etwa wahrscheinlicher wegen V. 29. Außer dem Tempel lehrte Jesus wohl jetzt gerade am wenigsten; den Donner aber konnte man auch im Tempel hören. Vielleicht befanden sich jene Hellenen im Vorhofe der Heiden, Jesus aber im Vorhofe der Weiber, wo er oft lehrte. — Warum wendet sich Philippus erst an den Andreas? Wenn darin gar nichts Charakteristisches läge, würde es Joh. nicht erwähnt haben. Aber es ist unmöglich, mit einiger Sicherheit zu errathen, was es sey. Trug Philippus vielleicht Bedenken, die Hellenen in den Vorhof der Weiber einzuführen? Bedenklich, wie er war, fragte er erst den Andreas, der dem Herrn vielleicht innerlich, wie äußerlich näher stand. Aber dieß ist alles reine Vermuthung! —

V. 23. Es wird nicht gesagt, ob Jesus die Hellenen vor sich gelassen. Da aber das, was Jesus V. 23 ff. sagt, eine sichtbare Beziehung hat auf den Wunsch der Hellenen, ihn zu sehen, und das αὐτοῖς unmöglich bloß auf Andreas und Philippus allein bezogen werden kann, so ist nicht unwahrscheinlich, daß Jesus die Hellenen zuließ und mit ihnen sich unterhielt, darnach aber, besonders zu seinen Jüngern gewendet, diese auf den Zusammenhang zwischen seinem nahen Tode und seiner Verherr-

lichung und allgemeinen Anerkennung als Messias, von welcher der Wunsch der Hellenen ein gutes Anzeichen war, aufmerksam machte. Waren die Hellenen bey dieser Rede nicht gegenwärtig, wozu die Einleitung V. 20—22.? Hätte Jesus sie abgewiesen und wäre die Abweisung die bestimmte Veranlassung der folgenden Rede, so würde dieß, eben weil die Abweisung etwas Unbegreifliches hat, in der Rede Jesu bestimmter hervortreten. Meyer meint, eben in den Worten ἐλήλυθεν ὥρα liege die indirecte Versagung des Wunsches der Hellenen. Jesus wolle sagen: Nicht dazu ist es jetzt Zeit, jene Leute zu sehen, sondern die Stunde der Verherrlichung ist gekommen. Aber wie konnte die nahe Stunde der Verherrlichung durch den Tod die liebevolle Befriedigung des Wunsches jener Leute ausschliessen? Ihre Erscheinung und Wunsch gehörte ja mit zur Verherrlichung Christi, war eine Art von Prolepsis derselben. — Viel natürlicher und dem Charakter Christi, wie den Verhältnissen angemessener ist, wenn man den Hergang so denkt: Die Gegenwart und der Wunsch der Hellenen, worin eine Art von Fähigkeit zu liegen schien, ihn anzuerkennen, erinnert den Herrn an die dereinstige allgemeine Anerkennung seiner Messiaswürde, seine Verherrlichung, (δοξασθῆναι,) auch unter den Heiden. Der Uebergang hiervon zu dem Gedanken des nahen Todes ist um so natürlicher, da die äußerliche, menschliche und nationelle Erscheinung des Messias die allgemeine Offenbarung und Anerkennung seiner Dora hinderte, der Tod aber des Menschensohnes die nationellen und überhaupt die sinnlichen Schranken des Messianischen Reiches aufhob, vergl. 10, 16—18. 7, 39.

Mehrere Exegeten meinen ἵνα heisse hier wo. Aber wenn ἵνα Adverb. des Ortes oder der Zeit ist, folgt nicht der Conjunctiv. Allein richtig ist, hier die Conjunction des Zweckes oder der Bestimmung zu etwas anzunehmen, nämlich so: Es ist die Stunde gekommen, welche dazu

bestimmt ist, den Zweck hat, — den Menschensohn zu verherrlichen. Eben so 13, 1.

V. 24. Die starke Versicherungsformel ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν deutet auf den scheinbaren Widerspruch hin, daß die Stunde seines Todes zugleich die Stunde seiner Verklärung seyn soll. Die Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit seines Todes macht der Herr seinen Jüngern anschaulich durch das höchst glücklich gewählte Bild vom Waizenkorn, das, wenn es nicht stirbt und verweset, keine Frucht bringt, (allein, μόνος [1]), bleibt, sich nicht vervielfältigt).

V. 25. 26. Im Gegensatz gegen das φιλοψυχεῖν, wie die Classiker sagen, spricht Jesus hier von einem μισεῖν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, einem starken Nichtlieben des irdischen Lebens, (contemnere) in demselbigen Sinne, in welchem er Luk. 14, 26. von seinen Jüngern ein μισεῖν des Vaters, der Mutter, des Weibes u. s. w. um seinetwillen fordert. Aus der Doppelsinnigkeit von ψυχὴ, (vergl. Matth. 10, 39.) die als eine irdische, ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, und als eine ewige zugleich gedacht wird, erklärt sich der Ausdruck, εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν. Der gemeinsame Begriff des Gegensatzes nämlich ist das persönliche Leben. Dieß ist ein zweifaches, ein sinnlich vergängliches, und ein zum ewigen Leben bestimmtes.

Von der Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit seines Todes geht Jesus über zu dem allgemeineren Gedanken, daß wer überhaupt das höhere Leben gewinnen wolle, das irdische daran zu setzen, zu verlieren sich entschliessen müsse. Wie er selbst dieß thue, so müsse es auch ein Jeder, der ihm, dem Messias, dienen wolle. Wer ihm aber in diesem Sinne diene und folge, dem sey der Be-

1) Vergl. 1 Timoth. 5, 5. wo μεμονωμένη eben so gebraucht ist. Joseph. Archäol. 5, 10. 2. kommt μόνωσις als Synonymum von ἀπαιδεία vor.

sitz des ewigen Lebens eben so gewiß, als ihm selber. — Hatten die Hellenen sich ihm vielleicht zum Dienste in dem neuen Reiche erboten, daß Jesus in Beziehung hierauf von den Pflichten seiner διάκονοι spricht? — Auf die Hellenen scheint dieser Vers ganz vorzüglich zu gehen. Sie mochten ihn für einen weltlichen König halten, vielleicht auch auf eine τιμή in seinem Reiche bedacht seyn. Ihnen nun und Allen, die nur Irdisches von ihm erwarteten, will Jesus zu Gemüthe führen, daß es für seinen Diener, um zu jener Messianischen Ehre oder Belohnung τιμή zu gelangen, keinen andern Weg gebe, als den er selbst gehe. Er muß mir folgen, muß in dieser Nachfolge das irdische Leben dahin geben um des ewigen willen. So nur kann die Gemeinschaft zwischen mir und meinem Diener eine ewige und selige seyn; mein Diener wird seyn, wo ich bin. Ὅπου εἰμὶ ἐγὼ, vergl. 14, 3. 17, 24. 7, 34., versteht Winer so, wo ich meinen wesentlichen Wohnsitz habe. Aber dieß scheint mir zu gesucht, und für das εἰμὶ zu viel. Ich will nicht sagen, das Präsens stehe hier für das Futurum. Aber sollte man nicht sagen können, εἰμὶ drücke das Seyn überhaupt aus ohne nähere Zeitbestimmung, so daß in unsrem Falle der Gedanke etwa so zu fassen wäre, wo ich auch immer bin, mein Diener ist bey mir? Die Formel wird 14, 3. 17, 24. bestimmt so gebraucht, daß sie ganz allgemein die Gemeinschaft des Seyns, das Zusammenleben überhaupt ausdrückt. —

V. 27. 28. Unsere Aufgabe ist, die Worte νῦν ἡ ψυχή μου bis δόξασόν σου τὸ ὄνομα in ihrem inneren psychologischen Zusammenhange sowohl unter sich, als mit dem Vorhergehenden verständlich zu machen. Jesus spricht: Jetzt ist meine Seele erschüttert! Es scheint, als werde er in seiner bisherigen Betrachtung V. 23—26. durch eine starke Gemüthsbewegung unterbrochen, so daß er außer Stande ist, darin fortzufahren.

Die Bewegung überwältigt ihn nicht, er kann sie denken, aussprechen; aber sie ist so stark, daß der Ausdruck abgebrochen, kurz wird, daß er augenblicklich nicht weiß, was er sagen soll, καὶ τί εἴπω; — Was erschüttert ihn so sehr? Was ergreift seine ψυχὴ [1]) unwillkührlich? Es ist der Gedanke des nahen Todes, der V. 23—26. so stark und mächtig hervortritt. Aber wie? Er redet von seinem Tode mit solcher Klarheit, daß er ihn als nothwendig zum Heile seines Reiches, als das Hauptmoment seiner Verherrlichung darstellt. Ueberhaupt hat der Tod für ihn, den Heiligen, keinen Stachel. Nicht einmahl der Schmerz über die augenblickliche Unterbrechung seines Werkes durch den Tod scheint nach V. 23—26. in seinem Gemüthe aufgekommen zu seyn. Wie soll man sich nun erklären, daß seine Seele von dem Gedanken der nahen Todesstunde so gewaltig erschüttert wird? Dieß ist rein unerklärlich, wenn der eingeborene Sohn Gottes nicht zugleich wahrer Menschensohn war, in dem Grade, daß er selbst den unwillkührlichen Bewegungen des Gemüthes, den rein menschlichen Affecten der Furcht wie der Freude unterworfen war. Die natürliche heitere Freude am Leben schließt in sich das eben so natürliche Grauen vor dem Tode. Auch als heiliges Naturgesetz hat der Tod für den Menschen sein Grauen, zumahl der Tod des jugendlich frischen Lebens. Denkt man sich den Tod des Erlösers zugleich als die Spitze seines Kampfes mit der sündigen Welt, so bekommt er selbst für das heilige Gemüth eine erschütternde Gewalt. Eine so zart organisirte ψυχὴ, wie man sich die des Erlösers denken muß, konnte nicht anders,

1) Olshausen behauptet, „daß ψυχὴ von Joh. besonders gewählt sey, um den individuellen persönlichen Schmerz auszudrücken, während πνεῦμα mehr auf das Allgemeine gehe, wie 11, 34. ἐνεβρ. τῷ πνεύματι.“ Aber gerade diesen Unterschied kann ich im Joh. nicht anerkennen. Subjectiv ist aller Schmerz des Erlösers individuell und persönlich, auch 11, 34. Das Object des Schmerzes aber ist hier noch mehr ein Allgemeines, als 11, 34.

als davon ergriffen werden. — Aber nur auf einen Augenblick wird Jesus davon ergriffen. — Ein längeres, anhaltendes Ergriffenseyn, welches jeden Gedanken, jedes Wort erstickt, — ist überhaupt undenkbar in dem Gemüthe des eingeborenen Sohnes Gottes, — besonders aber nach dem, was er mit solcher Klarheit und Reinheit V. 23—26. gesagt hat. — Wie überall die kämpfende Tugend des Erlösers in demselben Augenblicke zugleich die siegende ist und seine leidentlichen Zustände sich augenblicklich in thätige verwandeln, — so auch hier! Schon indem er sein Erschüttertseyn ausspricht, erhebt er sich darüber. Vollends aber kehrt die göttliche Ruhe und Fassung wieder in dem Gebete zu seinem Vater. — Aber wie natürlich, schön und rein! — Der Affect endet nur allmählich, die Wellen, die Schwankungen, die er im Gemüthe hervorbringt, verlieren sich nur nach und nach. So ist das Gebet des Erlösers zunächst eine Bitte: Errette mich aus dieser Stunde, (jener Stunde des Todes)! — So lebendig ist der Gedanke dieser Stunde, daß er sich schon wie mitten darin sieht. Er kämpft, er leidet schon. Daher *σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης!* Aber der Satz ist fragend zu lesen. Dadurch gewinnt die Bitte einen eigenen Charakter. Jesus weiß in dem Augenblicke nicht, ob er so bitten soll. Hierin liegt schon das Moment der Resignation, mit deren völligerem Ausdruck die Erschütterung seiner Seele endet. Mit der ausgesprochenen Bitte kehrt die Fassung völlig zurück. Er weiß jetzt gewiß, daß er nicht um Befreyung, Verschonung bitten soll, sondern so: *ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην!* Die Worte sind in ihrer affectvollen Kürze dunkel. Ich zweifelte früher, ob man sagen könnte, *ἔρχεσθαι εἰς τὴν ὥραν* in dem Sinne, in die bestimmte Stunde eintreten, sie zu erleben im Begriff seyn. Darum nahm ich *ἦλθον* absolut von dem in die Welt kommen des Erlösers, dachte mir *εἰς τὴν ὥραν ταύτην* als Be-

zeichnung der Absicht jenes Kommens, nämlich der Erduldung der Todesstunde, und bezog διὰ τοῦτο eben darauf, nämlich so, daß das unbestimmte διὰ τοῦτο durch εἰς τὴν ὥραν näher bestimmt wird. Allein, wenn ich vergleiche εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν ζωὴν Matth. 19, 17. εἰς τὴν κατάπαυσιν Hebr. 3, 11. εἰς πειρασμόν Matth. 26, 41., so verschwindet jener Zweifel. Wie die Stunde für ihn gekommen war V. 23., so ist er jetzt bis zu dieser Stunde heran gekommen, er ist im Begriff, in sie einzutreten. So habe ich auch jetzt kein Bedenken mehr, διὰ τοῦτο für sich zu nehmen, als Bezeichnung des Zweckes eben seines Eintrittes in die Leidenszeit. Allerdings latitirt in dem διὰ τοῦτο etwas. Aber was Olshausen ergänzt, um die Menschheit zu erlösen, trifft nur den Sinn im Allgemeinen. Meyer hat Recht, wenn er bestimmter διὰ τοῦτο aus dem Zusammenhange von der Verherrlichung versteht; es ist gleichsam das abgekürzte ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου V. 23., was dem Erlöser vorschwebt; — es wird in dieser Beziehung auch gleich näher im Gebet erklärt: πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα! Mit diesem διὰ τοῦτο kehrt, indem Jesus es bestimmt im Gebete ausspricht, die göttliche Klarheit und Heiterkeit seines Geistes völlig zurück, in der er war, ehe seine Psyche augenblicklich und unwillkührlich erschüttert wurde, V. 23. Nur drückt sich hier der Gedanke der Verherrlichung etwas anders aus, als V. 23. Es ist die Verherrlichung des göttlichen Namens (nämlich des neutestamentischen Vaternamens), der eigentliche Inhalt seiner eigenen Verherrlichung, um die er mit voller Gewißheit zum Vater flehet. — So beginnt und endigt mit gleicher Ergebung die ähnliche Erschütterung seines Gemüthes im Garten von Gethsemane Matth. 26, 37 — 39.

V. 28 — 30. Auf die letzten Worte des Gebetes: πατέρ — ὄνομα erschallt eine Stimme vom Himmel mit der erhörenden Antwort: καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω! —

Daß die Stimme eine äußerlich hörbare war, bezeugt das gegenwärtige Volk, welches V. 29. spricht, es sey ein Donner gewesen. Johannes sagt nicht, daß es geirrt habe. Der Ausdruck φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ist von der Art, daß selbst, wenn φωνὴ κυρίου stände, nach alttestam. Sprachgebrauche möglich wäre, einen Donner darunter zu verstehen, vergl. Ps. 29, 3. 4. 5. 7. 8. Hiob 37, 4. — Wären auch die Worte der Stimme äußerlich vernehmbar gewesen, so würde das Volk, um dessen willen ja die Stimme vorzugsweise geschah, s. V. 30., mehr als einen Donner gehört haben; es müßte denn Jemand Wetsteins wunderliche Meinung theilen, welcher sagt: Graeci linguae Chaldaicae imperiti putabant tonuisse; Judaei vero, qui vocem coelestem audierant, angelo eam tribuunt. Chaldäisch oder vielmehr Aramäisch waren die Worte der Stimme gewiß für den, der sie vernahm. Aber die wenigen Griechen, welche zugegen waren, kann Joh. nicht ὁ ὄχλος nennen, und wenn die Chaldäischen Worte äußerlich hörbar waren, so konnten die Griechen verständiger Weise nur fragen, was sie Griechisch hiessen, nicht aber, es sey ein Donner. Nach meiner Meinung haben auch die Einzelnen, welche sagten, es hat ein Engel mit ihm gesprochen, keine Worte verstanden, sondern, wie es scheint, außer dem Donner etwas zugleich gesehen, was sie bewog, an einen Engel zu denken. War es ein nicht näher zu bestimmender Lichtglanz, der den Donner begleitete, oder bestimmter ein Blitz, in welchem der Volksglaube Engel zu schauen glaubte? Doch müssen wir die Möglichkeit zugeben, daß die ἄλλοι V. 29. nur eine innere Vision hatten. Auf jeden Fall aber müssen wir nach dem Zusammenhange der Erzählung behaupten, daß, während die φωνὴ an sich als Donner allen hörbar war, die Worte, welche die Stimme enthielt, zunächst nur von Jesu und vielleicht auch den Jüngern vernommen wurden, aber rein innerlich. Eine ähnliche Erscheinung

finden wir in der Bekehrungsgeschichte des Apostels Paulus. Vergleicht man AG. 9, 7. mit 22, 9., so ergiebt sich, daß die Begleiter des Paulus zwar die Stimme überhaupt hörten, aber die Worte derselben nicht vernahmen; diese vernahm allein Paulus. Auch bey der Taufe Jesu im Jordan erschallt eine sprechende Stimme vom Himmel, Matth. 3, 17., eben so bey der Verklärung Matth. 17, 5. In beyden Stellen gehört sie zur besonderen Offenbarung Gottes und bildet gleichsam den Schluß derselben. Sie mag als Naturlaut äußerlich hörbar gewesen seyn, die Worte selbst vernehmen nur die, welche in der entsprechenden Stimmung des Geistes waren und zwar nur innerlich. Es ist bemerkenswerth, daß auch im A. T. Gottesstimmen mit besonderen Worten nur in besonders aufgeregten Momenten ertönen und eben die Worte selbst nur von denen vernommen werden, welche innerlich dafür gestimmt sind, s. Hiob 4, 12—16. und 1 Sam. 3, 1—9. Aber in diesen beyden Stellen ist die Stimme, wie es scheint, eine rein gedachte und gar kein äußerer Laut. Eben so wird in der AG. 10, 9—16. die Vision des Petrus von erklärenden, bedeutenden Stimmen begleitet, welche rein visionär sind. Es ist nicht ungeziemend, aus Josephus besonders zwey Beyspiele zur Vergleichung zu empfehlen: das eine in der Archäologie 13, 10. 3., wo der Hohepriester Hyrkanus, wie er allein im Tempel ist, eine Stimme hört, welche ihm den Sieg seiner Söhne über Antiochus verkündiget; das andere in d. Schr. v. Jüd. Kriege 6, 5. 3., wo kurz vor der Zerstörung des Tempels am Pfingstfeste die Priester Nachts im Tempel ein großes Geräusch und Getön hören und dann die φωνὴ ἀθρόα vernehmen: μεταβαίνωμεν ἐντεῦθεν! — Aus der späteren Christlichen Geschichte bietet sich zur Vergleichung dar die Stimme vom Himmel, welche Polykarp bey seinem Martyrthume vernimmt, die ihm zuruft: sey stark und mannhaft! Καὶ τὸν μὲν εἰπόντα οὐδὲ εἷς εἶδεν, τὴν δὲ

φωνὴν τῶν ἡμετέρων πολλοὶ ἤκουσαν, s. Martyr. Polyc. 9. Euseb. H. E. 4, 15. Ferner Eusebius 6, 11. und das berühmte tolle lege! in der Bekehrungsgeschichte Augustins. Wer gewohnt ist, das alte und neue Testament im Zusammenhange des gesammten Alterthums zu erklären, wird dabey unwillkührlich erinnert an die Art, wie auch Griechen und Römer auf Stimmen vom Himmel achteten und ihnen göttliche Bedeutung beylegten, besonders in Augenblicken religiöser Handlungen, bey Opfern, Gebeten u. s. w. So galt den Betenden Donner als Erhörung ihres Gebetes [1]). Die Aehnlichkeit der biblischen und außerbiblischen Denkweise in diesem Stücke kann Niemand ableugnen, es gehört dieß zu den Momenten, wo die biblische Religion bey aller wesentlichen Differenz mit dem übrigen religiösen Alterthume in Gemeinschaft tritt. Dieß wäre undenkbar, wenn keine Wahrheit darin läge. Die Wahrheit aber ist die, daß für den Menschen, der mit Sinn und Geist in der Natur lebt, mit ihr in einem besonders innigen, kindlich religiösen Verkehr steht, sie als Offenbarung Gottes betrachtet, — eben in den Momenten besonderer Aufregung des Geistes jede Erscheinung der Natur, jeder Laut, jede Gestalt, — bedeutend und sinnreich wird, zu ihm redet und spricht, als ein Gotteswort. In diese Naturanschauung mischt sich oft Schein und Täuschung, und die menschliche Einbildung treibt auch hier ihr loses Spiel. — Meinen wir, Christus habe deßhalb nichts damit zu thun gehabt? Die Stimmen vom Himmel, deren Worte er vernahm, seyen etwas anderes gewesen, rein übernatürliche aber wirklich äußerlich gehörte Stimmen und Worte? — Ich kann Christum nicht so verstehen. Er ist mir anders erschienen. — Bey aller Wunderkraft verschmähet er doch das Natürliche nicht. Gerade je reiner und heiliger sein Gemüth ist, desto mehr,

1) Odyss. 20, 99. 112. Aeneis 2, 687 ff. Vergl. Heyne zu d. St. u. ausserdem Wetstein zu unsrer Stelle.

denke ich mir, vernimmt er in der gemeinsamen Natur, zarter, reiner und richtiger als alle andern, wenn Gott durch sie zu ihm in seinem Geiste redet. Wo andere nichts sehen und hören, — da vernimmt er in der Natur Gottes Ordnung und Gesetz, Gottes Willen und Wort. Dieß bestimmt mich, mir das Verhältniß in unsrer Stelle so zu denken: In dem Augenblicke, wo Jesus sein Gebet schließt mit den Worten: Vater verherrliche Deinen Namen, erschallt ein Donner. Diesen hören alle. Aber zunächst nur für ihn, in seiner heiligen Stimmung, ist diese Himmelsstimme ein Gotteswort, welches die Antwort giebt auf sein Gebet: Ich habe ihn verherrlicht, (meinen Namen) und werde ihn wiederum verherrlichen! Das Volk, welches an seiner heiligen Gebetsstimmung keinen Antheil nimmt, hört nur den Donner. Andere näherstehend von dem lauten Gebete mit ergriffen, aber ohne Klarheit der Gedanken darüber, ohne lebendigen Glauben und Verständniß, — geben der äußeren Stimme, die sie hören, auch eine höhere Bedeutung, aber sie sagt ihnen nichts Bestimmtes. So denken sie also nur daran, daß ein Engel zu ihm geredet. War der Donner zugleich von einem Blitze begleitet, einem Lichtglanze, (vergl. AG. 9, 3.) so ist die Rede dieser andern V. 29. noch erklärlicher. Die Lichterscheinungen galten als Symbole und Träger der Engelerscheinungen. Ja man hielt damahls wohl Engel für Urheber solcher Himmelsstimmen. Ich weiß nicht, ob diese Symbolik mit dem natürlichen Zusammenseyn von Blitz und Donner zusammenhing. — Wie nun Jesus hört, daß das Volk theils die höhere Bedeutung der Himmelsstimme nicht anerkennt, theils sie nur auf ihn bezieht, läßt er sich zu der uralten Naturſymbolik seines Volkes, eben um ihrer Wahrheit willen, herab, und erklärt besonders in Beziehung auf die ἄλλοι, daß die Stimme vom Himmel nicht seinetwegen geschehen sey, sondern um ihretwillen. Er war der Erhörung seines Gebetes, eben indem er betete, gewiß, aber

dem Volke sollte die Stimme vom Himmel eben ein sinnlich geistiges Zeichen der Erhörung werden.

Wenn man sagt, unsere Stelle erkläre sich aus der Jüdischen Vorstellung von der בַּת קוֹל, oder diese Vorstellung enthalte allerdings etwas Verwandtes, woraus sich unsere Stelle erklären lasse, so hat dieß nichts Bedenkliches. Die Jüdischen Fabeln von der בַּת קוֹל gehen uns nichts an. Nur der Begriff selbst kommt hier in Betracht.

Was die Juden unter der בַּת קוֹל verstanden, ist streitig. Die Rabbinen selbst sind verschiedener Meinung darüber; und die Christl. Gelehrten, welche diesen Gegenstand genauer aus den Quellen untersucht haben, wie Buxtorf, Danz, Vitringa [1]) u. a., sind zu keinem entschieden sicheren Resultate gelangt.

Was feststeht, ist dieses: Im tract. Sanhedr. fol 11. 1. heißt es: Die Rabbinen lehren, daß nach dem Tode der letzten Propheten Haggai, Zacharias und Malachias der heil. Geist aus Israel verschwunden sey, aber man bediene sich seitdem der בַּת קוֹל. — Aus den Beyspielen, welche der Tractat gleich darauf anführt, und ähnlichen Fällen, welche der Talmud erzählt, ergiebt sich, daß man darunter im Allgemeinen eine Offenbarungsform Gottes verstand, eine himmlische Stimme, welche auf eine bedeutungsvolle Weise den Willen Gottes verkündigte. In der Regel war es eine äußerlich hörbare Stimme in der Natur, ein Donner oder dergl., auch zufällig gesprochene Menschenworte [2]). Aber, wenn die Stimme nicht irgend etwas

1) Buxtorf Lexic. Talm. p. 320 sq. J. Andr. Danz Inauguratio Christi ad docendum haud obscurior Mosaica ad Matth. 3, 13 sqq. §. 23—29. in Meuschen N. T. ex Talmude illustr. p. 348—387. Vitringa Observatt. sacr. lib. 6. c. 9. 10. 11. p. 352 sqq. Lightfoot Horae zu Matth. 3, 17. Vergl. Othon. Lexic. Rabb. p. 82 sqq.

2) Tholuck und Olshausen meinen, es sey unerweislich, daß die Bath Kol irgend etwas anderes gewesen, als zufällig gesprochene Menschenworte. Aber in der Hauptstelle darüber Tract. Sanhedr. fol. 11. heißt es ja ausdrücklich zwey Mahl: — Vox (filia

bedeutete oder bedeutsames aussprach, — wurde sie nicht בַּת קוֹל genannt. Maimonides [1]) stellte den Grundsatz auf, unter den prophetischen Stimmen seyen immer innere (voces intellectuales), nie äußerliche, sinnlich wahrnehmbare zu verstehen. Das bestreitet Abarbanel; er behauptet das Gegentheil [2]). Wahrscheinlich haben beyde Recht. In der Regel nämlich scheint die Bath Kol etwas äußerlich Hörbares gewesen zu seyn; äußerlich hörbar aber war nur der wortlose, an sich bedeutungslose Laut, ein Donner oder dergl. Die Worte aber, ihre eigentliche Bedeutung vernahm nur der, dem sie galt, oder der sie als Gottesstimme hörte, in seinem Geiste. Eben das Bedeutende, das eigentliche Wort, welches der Andächtige aus der Stimme herausvernahm in seinem Geiste, ist die Tochter der Stimme, das was sich aus der Stimme für ihn erzeugte, gleichsam das Echo [3]) der äußeren Stimme im Gemüthe. Diese Erklärung [4]) scheint mir auch etymologisch die richtigste zu seyn. Darnach aber hat es in der That kein Bedenken zu sagen, die *βροντὴ* sey in unsrer Stelle die Stimme selbst gewesen, ihre Tochter, oder das, was sich daraus erzeugte für den betenden Christus, waren die Worte der Gebetserhörung V. 28. [5])

Die Worte der Stimme V. 28. haben die der Bath Kol entsprechende Kürze. Das Object zu *ἐδόξασα* und

---

vocis) super ipsis edita est de coelo. Vitringa und Danz trugen kein Bedenken, es für erweislich zu halten, daß die Bath Kol vorzugsweise als Donner und dergl. zu denken sey.

1) More Névochim vers. Buxtorf P. 2. c. 42—45. p. 309 sqq.

2) Vergl. Vitringa a. a. O. p. 361.

3) Daß nemlich בת קול bey den Juden auch so viel, wie Echo ist, s. Buxtorf Lexic. Talm. a. a. O.

4) Diese Erklärung ist die des Vitringa, der darin den Glassius, Buxtorf und Spenzer zu Vorgängern hat.

5) Interessant ist die Bemerk. bey Buxtorf a. a. O., daß die alte Syr. Uebersetzung z. B. AG. 12, 22. *θεοῦ φωνὴ* durch Tochter der Stimme übersetzt, eben so Hebr. 3, 15. Die Targumim, bemerkt Buxtorf, die späteren besonders, verstehen jede bedeutende Gottesstimme des A. T. von der בַּת קָלָה.

δοξάσω liegt in dem unmittelbar vorhergehenden τὸ ὄνομα. Die bisherige Verherrlichung des göttlichen Namens (ἐδόξασα) liegt in der Sendung und dem bisherigen Leben und Wirken des göttlichen Sohnes. In dieser bisherigen Verherrlichung liegt die Bürgschaft für die zukünftige, deren nächster bestimmter Hauptmoment der erlösende, bundesstiftende Tod Christi ist, als entschiedener Sieg über die Welt, vergl. 17, 1—5. 25.

V. 31—33. Da die Verherrlichung des göttlichen Namens durch Christum mit dem Gericht über den ungläubigen κόσμος, und der Ueberwindung des Fürsten dieser Welt, so wie mit dem irdischen Tode des Erlösers aufs innigste verknüpft ist, so ist der Uebergang von V. 30. zu V. 31. und 32. sehr leicht und natürlich. Es liegt hier die Vorstellung zum Grunde, daß mit dem Beginn des Messianischen Reiches das Gericht über alles Antitheokratische und Antimessianische werde gehalten werden. Jesus sieht vermöge jener Prolepsis, welche die ganze Stelle beherrscht, nach dem, was die φωνὴ ἐκ τ. οὐρανοῦ gesagt hat, die κρίσις τ. κόσμου τούτου schon gegenwärtig. Wie seine Stunde schon da ist, so auch das Gericht, die Entscheidung zwischen der Welt und dem Reiche Gottes, zwischen dem Herrscher der Welt und ihm, dem Herrn des Reiches. Das folgende νῦν ὁ ἄρχων τ. κ. ἐκβληθ. ἔξω bestimmt das strafende Gericht über die ungöttliche Welt genauer. Ihre Macht wird zunächst gerichtet und gebrochen in ihrem Herrscher. Aus 14, 30. 16, 11. vergl. 2 Kor. 4, 4. ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, und Ephes. 2, 2. 6, 12. geht deutlich hervor, daß mit ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου nur der Satan, der Teufel gemeint seyn könne, das Haupt der dem Reiche Gottes feindlichen und widerspenstigen Mächte und Gewalten in der Welt, so unter den Juden wie unter den Heiden. Daß auch die Juden den Satan, den Engel des Todes, den Sammael, שַׂר הַמָּוֶת, nannten, und darunter den

Beherrscher der ganzen antitheokratischen Welt verstanden, ist gewiß [1]), und jeder Versuch, dem Johanneischen Ausdrucke einen andern Sinn abzuzwingen, völlig eitel [2]).

Was für ein Bild dem ἐκβλ. ἔξω zum Grunde liege, ist nicht klar. Weil hier von einem Gericht die Rede ist, so könnte man mit Theophylakt eine Anspielung auf das Hinauswerfen der Verurtheilten aus dem Gerichtshofe und das Verstoßen derselben an den Ort der Strafe annehmen, vergl. 16, 11. Offenb. 20, 10. 21, 8. Doch scheint Euthymius mehr Recht zu haben, daß bey ἔξω, τῆς ἀρχῆς (die Herrschaft über die Welt) zu ergänzen sey [3]).

Ueber ὑψωθῆναι V. 32. siehe zu 3, 14. und 8, 28. Die ursprüngliche Zweydeutigkeit des Ausdrucks kommt hier sehr zu Tage, und es kann zweifelhaft seyn, ob Johannes das ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς hier richtig vom Kreuzestode erklärt habe V. 33. Der nicht undeutliche Gegensatz zwischen dem ἐκβληθ. ἔξω V. 31. und dem ὑψωθ. ἐκ τῆς γῆς V. 32., sodann der Beysatz ἐκ τῆς γῆς, der 3, 14. und 8, 28. fehlt, und endlich das folgende πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτὸν, sammt der Aehnlichkeit des Gedankens mit 14, 2. 3. geben dem Ausdruck hier eine ganz unverkennbare Beziehung auf das δοξασθῆναι V. 23., und bringen ihn in Verwandtschaft

1) S. Lightfoot, Schöttgen und Wetstein zu d. St.

2) Bolten verstand darunter die Jüdischen Archonten, assessores synedrii. So schon Teelmann Exercitt. sacrae p. 108 ff., der sich deßhalb auf 1 Kor. 1, 20. 2, 8. beruft, aber vergebens; ὁ ἄρχων kann nicht so viel seyn, als οἱ ἄρχοντες und κόσμος ist bey Johannes nie das Jüdische Volk als solches.

3) Olshausen meint, daß bey ἐκβάλλεσθαι ἔξω an ein Entfernen aus dem Himmel zu denken sey, darauf führe die freylich falsche Lesart κάτω statt ἔξω. Aber, was geht es uns an, daß ein Abschreiber die Stelle so verstand und auf den Sturz des Teufels aus dem Himmel bezog? Im Johannes und auch sonst im N. T. außer der Apokalypse finde ich keine Spur von dieser Vorstellung. In der Apok. 12, 7 — 12. hat das Herabstürzen des Drachen auf die Erde eine ganz andere Bewandniß. Dort fängt der Satan erst recht an auf der Erde zu wüthen, während Christus in unsrer Stelle gerade das Zerbrochenseyn seiner Macht über die Menschen im Auge hat.

mit dem ὑπάγειν und πορεύεσθαι 8, 21. 14, 2., so wie mit dem ὑψωθῆναι τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ Apostelg. 2, 33. 5, 31. Vergl. außerdem Luk. 1, 52. 1 Petri 5, 6. Matth. 23, 12. und Jes. 4, 2. wo ὑψῶσαι mit δοξάσαι verbunden ist. So fern aber die Erhöhung des Menschensohnes, seine Verklärung, durch seinen Tod geschieht, bekommt der Ausdruck hier die bestimmte Nebenbedeutung des Sterbens. In diesem Sinne verstand der ὄχλος V. 34. das ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς, im Gegensatz gegen das μένειν εἰς τὸν αἰῶνα, das ewige Bleiben (auf der Erde). An die besondere Art des Todes Jesu dachte das Volk dabey wohl nicht; aber es ist klar, daß wenn Christus nicht auch im Aramäischen einen Ausdruck gebrauchte, der die Nebenbedeutung des Sterbens hatte, das Volk so nicht antworten, und Johannes die deutende (nicht grammatisch auslegende) Bemerkung nicht machen konnte. In dieser Bemerkung liegt die Voraussetzung eines bestimmten Gebrauchs des Wortes von der Kreuzigung, wie 3, 14. Aber der Zusammenhang der Rede ist nicht von der Art, daß man glauben könnte, Jesus habe auf eine distincte und absichtliche Weise die besondere Art seines Todes vor Augen gehabt. — Das Gericht über die Welt, die Entmächtigung ihres Fürsten schließt in sich die Verherrlichung und Ermächtigung des Erlösers und seines Reiches. Der Wendepunct für beydes ist der Tod Christi, für den Fürsten dieser Welt das Ende seiner Macht, — für das Reich Christi der Anfang seiner Verherrlichung. — In diesem Zusammenhange sagt Christus: Und ich, wenn ich von der Erde hinweggehoben und erhöhet seyn werde, werde alle zu mir ziehen. — Dieß ist zu verstehen von der Aufnahme in seine selige Lebensgemeinschaft, vergl. V. 26. und 14, 3. Das ἑλκύσω schließt keinen Zwang in sich, aber es deutet hin auf die verstärkte Macht seines Geistes, der von dem Verherrlichten ausgeht und je länger je mehr

alle (welche empfänglich sind s. 11, 52.) sammelt und aufnimmt in die Gemeinschaft seines Reiches. — So vollendet sich die Verherrlichung des göttlichen Namens durch den Erlöser.

V. 34. Stellen, wie Ps. 110, 4. und Daniel 7, 14. 2, 44. enthalten den Gedanken eines ewigen Messianischen Reiches. Dachte sich dieß nun der Jude als ein irdisches und unzertrennlich von der Person des Messias, des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, so konnte er nicht anders, als voraussetzen, was das Volk hier sagt: Die Schrift (ὁ *νόμος* für ἡ *γραφή*) lehrt uns, daß der Messias ewig unter uns bleiben werde. Wie sprichst du nun, der Messias müsse der Erde enthoben werden, sterben? Was für ein Messias ist das? Einen solchen können wir nicht anerkennen. — Joh. läßt das Volk sagen: *ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι*, obgleich Jesus von einem δεῖ nichts gesagt hatte. Er setzt dabey voraus, daß das Volk sich ähnlicher Aussprüche Jesu über die göttliche Nothwendigkeit seines Todes (nach den Weissagungen der Schrift) erinnert.

V. 35. 36. Jesus läßt sich auf die Frage des Volkes gar nicht ein. Eine ausführlichere Belehrung wäre für solche Frager jetzt zwecklos gewesen. Bald sollte stärker als alles die That lehren. Hierauf hindeutend ermahnt Jesus V. 35. das Volk, eben weil es den Gedanken seines Todes nicht zu fassen vermochte, sich seines Lichtes, so lange er noch unter ihnen sey, zu freuen, die kurze Frist seiner Gegenwart zum Glauben an ihn, als das Licht der Welt, recht zu benutzen. Er setzt dabey voraus, daß, obwohl sein Tod dem Glauben an ihn erst die Schranken öffnen werde, dennoch Viele unter den jetzt lebenden Juden seyn würden, denen gerade sein Tod zum Anstoß und zum Hinderniß des Glaubens gereichen werde. So war es! — Den Juden, sagt Paulus, war der gekreuzigte Christus ein Aergerniß, wie den Griechen eine Thorheit.

Statt des glossenartigen μεθ' ὑμῶν V. 35. wird unstreitig richtiger und sicherer gelesen ἐν ὑμῖν, vergl. 11, 10. Ἐν ὑμῖν ist hier so viel als unter Euch, in Eurem Gesichtskreise [1]). Dem bildlichen περιπατεῖτε ἕως τὸ φῶς ἔχετε entspricht das πιστεύετε εἰς τὸ φῶς (den Messias 8, 12.). Das Nichtglauben, (das Verhindertwerden am Glauben,) sammt den daraus entspringenden Gefahren der geistigen Verfinsterung und des Verderbens deutet Jesus nur an durch das ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ [2]) u. s. w. Ueber den Hebraismus υἱοὶ φωτὸς siehe Eph. 5, 8. Luk. 16, 8. Aehnlich ist υἱοὶ εἰρήνης, υἱοὶ παρακλήσεως, υἱοὶ βροντῆς, τῆς βασιλείας u. dergl. Es sind die dem Lichte Angehörigen, ihm Geöffneten.

Hiermit schließt die letzte Ermahnung an das Volk. Jesus trat nicht wieder öffentlich vor dem Volke auf. Es scheint also, als sey V. 20—36. bey seiner allerletzten Erscheinung im Tempel, vielleicht zwey Tage vor dem Anfange des Paschas vorgefallen, vergl. Matth. 26, 2. Mark. 14, 1.

Sehr natürlich knüpft Johannes, ehe er uns die Reden des Herrn im traulichen Kreise seiner Jünger mittheilt, unmittelbar an seine

12, 37 — 50.

Betrachtung über den Unglauben des Jüdischen Volkes bey so bedeutenden Zeichen der Messianischen Doxa Jesu, und über die Ursachen dieses Unglaubens.

V. 37—40. Zuerst hebt Johannes die furchtbare Erscheinung recht hervor, daß ungeachtet Jesus so große

1) Olshausen meint ἐν ὑμῖν sey prägnanter und fordere eine tiefere Fassung; es sey zu verstehen von der innerlich wirkenden schöpferischen Kraft des Lichtes Christi. Aber das war es ja eben, was den Leuten fehlte, zu denen Jesus redet. Für sie war das Licht zunächst eine außer ihnen vorhandene Erscheinung.

2) Ueber καταλάμβ. von dem feindlich ereilt werden von der Nacht, der Zeit u. s. w. s. Raphel. annotat. ex Polyb. et Arriano und Kypke zu d. St.

augenscheinliche (ἔμπροσθεν αὐτῶν) Beweise seiner Messianischen Doxa gegeben, die Juden als Volk doch nicht an ihn geglaubt haben. — Seine bisherige Erzählung, der ganze Inhalt seines Evangeliums zeugt dafür. Er tröstet sich nun damit, daß, wie auffallend auch jene Erscheinung sey, sie doch keineswegs zufällig, sondern vielmehr als Erfüllung einer Messianischen Weissagung, Esaias 53, 1. zu betrachten sey. Der Prophet klagt in dieser Stelle im Namen Gottes über den Unglauben des Jüdischen Volkes an seine Botschaft (ἀκοή, שְׁמֻעָה) von dem Messianischen Heile und der Macht Gottes (βραχίων κυρίου). Da es schon zur Zeit des Johannes gewöhnlich war, Es. 53. auf den leidenden und sterbenden Erlöser zu beziehen, so ist jene Stelle hier sehr glücklich gewählt, um den Unglauben der jetzigen Juden an die Botschaft und göttlichen Machtwerke des Erlösers, als eine von Gott vorhergesehene, unvermeidliche, also keineswegs zufällige und der wahren Messiaswürde Jesu nachtheilige Erscheinung darzustellen. Die Frage τίς und τίνι schließt auch im Original eine negative Antwort in sich.

Warum aber glaubten die Juden nicht? Antwort: Weil sie nicht konnten. Sie konnten aber nicht, weil sie, wie derselbige Prophet sagt, verstockt waren. Daß dieß der wahre Zusammenhang von V. 38 — 40. sey, also διὰ τοῦτο V. 38. sich auf das folgende ὅτι beziehe, und οὐκ ἠδύναντο weder für überflüssig gehalten, noch irgendwie gemildert werden dürfe, daß es etwa so viel wäre, als sie wollten nicht [1]), sondern ganz streng von dem Nichtkönnen verstanden werden müsse, lehrt die Vergleichung mit 5, 39. 44. 6, 44. 65. 8, 43. 44. Johannes spricht hier ganz im Sinne Christi. Wie dieser den Juden oft ihre Verstocktheit vorwirft und daraus ihr Unvermögen an ihn zu glauben herleitet, so hier Johan-

1) So schon Euthymius: τὸ γὰρ μὴ δύνασθαι σημαίνει καὶ τὸ μὴ βούλεσθαι.

nes [1]). Die Stelle des Esaias 6, 10., weder treu nach dem Originale, noch nach der Septuaginta, sondern aus dem Gedächtnisse frey citirt, hat im Original folgenden Sinn und Zusammenhang. Da Jesaias sich gegen den im Tempel erscheinenden Jehova bereit erklärt hat, die Botschaft Gottes an das Volk zu übernehmen, spricht Jehova zu ihm: Geh' und sage zu diesem Volke, Höret immerfort, aber verstehet nicht, und sehet immerwährend, aber seht nicht ein, (vergl. Joh. 9, 39.). Verstocke Du das Herz dieses Volkes, und seine Ohren mache schwer (taub), und seine Augen blende, auf daß es nicht sehe mit seinen Augen, und mit seinen Ohren (nicht) höre und sein Herz (nicht) einsehe, und es sich (nicht) bekehre und man es (nicht) heile. Im Originale ist es nicht zweifelhaft, daß der Verstockende zunächst der gesendete Prophet seyn soll. Seine Botschaft soll nach der Ordnung Gottes unter dem Volke die Wirkung haben, daß es sich verstockt und nicht bekehrt. Das Mittelbare und Unmittelbare, die göttliche Bewirkung und Zulassung nicht unterscheidend — führt der strengmonotheistische Hebraismus auch das Uebel und das Böse auf die göttliche Causalität zurück [2]). Aber die Schrift enthält zugleich alles, wodurch das Mißverständniß, als sey Gott der bewirkende Urheber des Bösen, ausgeschlossen wird. Die LXX scheinen sich schon an jenem strengen aber exegetisch allein wahren Sinn der prophetischen Stelle gestoßen zu haben; sie übersetzen V. 9. ἀκοῇ ἀκούσετε und V. 10. ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου. Sie denken sich also die Verstockung des Volkes nur als ein von Gott vorhergewußtes, — nicht gewolltes Factum.

1) Euthymius, ob er gleich die entgegengesetzte Erklärung vorzieht, sagt doch: ἢ οὐκ ἠδύναντο, κωλυόμενοι ὑπὸ τῆς κακίας καὶ πωρώσεως αὐτῶν.

2) Exod. 4, 21. 14, 4. 7, 3. Jes. 29, 10. 2 Sam. 24, 1. vergl. Röm. 9, 17. 18. 1, 26. 28. Matth. 6, 13. Luk. 9, 4. wo jene alttest. Denkweise auch noch im N. T. bemerkbar wird.

Johannes kehrt zur strengeren Fassung der Stelle zurück, indem er abkürzend schreibt τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμούς u. s. w. Es fragt sich: Wer verblendete und verstockte nach der Joh. Auffassung das Volk? — Morus [1]) schlug vor, statt αὐτῶν, αὐτῶν zu lesen und bey τετύφλωκεν als Subject ὁ λαὸς οὗτος zu denken. So verschwindet zwar die dogmatische Schwierigkeit, aber ohne allen exegetischen Fug und Recht. Weder im Zusammenhange des Originals, noch der Johanneischen Anwendung läßt sich dieß irgendwie rechtfertigen. Allerdings ist Johannes der Meinung, daß die ungläubigen Juden selbst Schuld sind an ihrer Verstockung s. V. 42. 43. 48. Gott ist nicht Schuld daran, auch nicht Christus. Aber Joh. will eben zeigen, daß die schuldvolle Verstockung des Volkes, ihre Unfähigkeit zu glauben nach der schon im A. T. bestehenden Ordnung Gottes erfolgt sey. Wie es im Jesaias heiße: Gott verblendete (oder lies verblenden) ihre Augen, verstockte ihre Herzen, damit sie unbekehrt und unheilbar verloren gingen, so, meint Johannes, sey es jetzt. Was jetzt geschehe, sey die Erfüllung jener göttlichen Ordnung. — Ich bin also der Meinung, daß, wie im Originale die Verstockung des Volkes auf einem Befehle Gottes beruhet, so Joh. hier ὁ κύριος (d. i. ὁ θεὸς) aus V. 38. als Subject zu τετύφλωκεν gedacht hat. Für diese Subjectbestimmung spricht auch, daß in ἰάσομαι (so nemlich ist statt ἰάσωμαι, aber eben so abhängig von ἵνα μὴ, wie die vorhergehenden Conjunctive [2]), zu lesen,) kein anderes Subject als ὁ κύριος d. h. ὁ θεὸς gedacht werden kann. Johannes denkt sich in der prophetischen Stelle Gott als sprechend (ἰάσομαι) und handelnd (τετύφλωκεν). Und wie in der Stelle des Jesaias der

1) S. die Commentatio über diese Stelle in den dissertt. Theolog. Vol. 2. p. 106 ff.

2) Ueber diese Construction des ἵνα mit dem Indicat. d. Futur., als völlig gleichbedeutend mit dem Conjunctiv s. Winer Grammat. S. 238 f.

Prophet und seine Botschaft das ist, wodurch Gott verblendet, so ist es nach Joh. hier Christus und seine Botschaft. Meyer behauptet, das Subject in τετύφλ. sey nach V. 41. Christus. Dieß folgt aber weder aus diesem Verse, der wie wir gleich sehen werden, nur die Anwendung der prophet. Stelle auf den vorliegenden Fall rechtfertigt noch aus dem Zusammenhange des Originals. Aus V. 41—50. kann ich nur schliessen, daß Johannes zeigen will, es sey weder die Schuld des Erlösers, noch auch zufällig, sondern eine göttliche Ordnung (in der Form der Weissagung gedacht), daß das Volk sich bey seiner Predigt verstockte.

V. 41. Dieser Vers soll dazu dienen, die Anwendung der Stelle des Jesaias von der unheilbaren Verstocktheit des Jüdischen Volkes auf den vorliegenden Fall überhaupt zu rechtfertigen. Daß im Sinne des Originals unter der δόξα αὐτοῦ die Dora Jehovas zu verstehen sey, ist eben so einleuchtend, als daß Johannes darunter nichts anderes verstehen konnte, als die Dora Christi. Denn da περὶ αὐτοῦ nur auf Christus bezogen werden darf [1], so wäre es ganz wider die Regel und den Zusammenhang, wenn man unter der δόξα αὐτοῦ die Dora Jehovas verstehen wollte [2]. Die Leseart τοῦ θεοῦ oder τοῦ θεοῦ αὐτοῦ (nämlich des Propheten) hat ihren Ursprung in einem offenbaren Mißverstand der Stelle. Joh. hielt die Stelle des Jesaias für so sehr Messianisch, daß er, nach der Auslegungsweise seiner Zeit, welche alle Gotteserscheinungen im A. T. auf Christus bezog, kein Bedenken trug, unter der göttlichen Dora, die der Prophet sah, die Dora Christi zu verstehen.

---

1) Morus bezieht es auf Jehova und übersetzt ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ et Judaeos de Deo edocuit. Allein dieß ist völlig unstatthaft. Sowohl der Zusammenhang des Originals, als die besondere Beschaffenheit unsrer Stelle widersprechen entschieden.

2) So Morus, Lampe, Kuinöl.

Vers 42. beschränkt das allgemeine Urtheil über den Unglauben und die Verstocktheit der Juden V. 37—41. Bey aller Verblendung, meint Johannes, übte das Wort Christi doch seine Macht aus selbst über die Obern, von denen es am wenigsten zu erwarten war. Es glaubten viele von ihnen, aber es fehlte ihrem Glauben die Kraft des Bekenntnisses; Furcht und Eitelkeit hielten sie ab. Von diesen πολλοῖς lernen wir nur den Nikodemus und den Joseph von Arimathia namentlich kennen; der erstere war selbst ein Pharisäer. Sonst aber waren die Pharisäer wohl ohne Ausnahme die feindlichste und zugleich mächtigste Parthey im Synedrium. Ueber ὁμολ. und ἀποσυνάγ. siehe 9, 22. — V. 43. nimmt Johannes aus der Rede Jesu 5, 44.

V. 44—50. Bis auf Michaelis und Morus hielt man diese Verse allgemein für eine neue Rede Jesu, die er entweder, nachdem er sich auf eine kurze Zeit entfernt hatte, wiederkehrend [1]), oder im zögernden Weggehen, unmittelbar an V. 36. anknüpfend, gehalten habe. Da aber V. 36. ausdrücklich gesagt wird, daß Jesus sich entfernt und vor den Juden verborgen habe, und Johannes kein Wort sagt weder von dem Wiederkommen des Herrn noch von seinem zögernden Weggehen und den Motiven des Wiederanfangens der Rede, auch die Rede selbst zu wenig Individualität und innere Einheit hat, als daß sie so, wie Johannes sie hier giebt, wirklich gehalten seyn könnte, so trete ich der Behauptung von Michaelis und Morus, daß Johannes V. 44 ff. seine Betrachtung über den Unglauben der Juden fortsetze, unbedingt bey.

Vers 44. knüpft sich an V. 43. so an: Was konnte doch abhalten, sich öffentlich zu Jesu zu bekennen, da er

1) Euthymius: ἐνδόντος τοῖς Ἰουδαίοις τοῦ θυμοῦ, πάλιν ἀνεφάνη καὶ διδάσκει. Von dem Zorne der Juden aber ist hier nirgends die Rede.

ja so laut erklärte [1]), daß wer an ihn glaube, an den glaube, der ihn gesandt habe, so unmittelbar und rein sey in ihm dem Sohne, die Offenbarung des Vaters, daß wer ihn sehe, den sehe, der ihn gesandt habe. — Es galt hier nicht Mensch gegen Mensch, sondern Gott selbst vor allen zu fürchten und zu lieben. — Vergl. 10, 38. 8, 42. 7, 29. 5, 36 ff. Das letztere ὁ θεωρῶν — rechne ich zu den abgekürzten symbolischen Ausdrücken, welche nur nach dem Joh. Kanon von der Unsichtbarkeit Gottes 1 Br. Joh. 4, 24. richtig entwickelt und verstanden werden können. Vergleicht man zu V. 45. Kap. 8, 19. 14, 10.; zu V. 46. Kap. 1, 5. 8, 12. 12, 35.; zu V. 47. und 48. Kap. 3, 17 ff. und 5, 45 ff. 8, 15 f.; zu V. 49. Kap. 8, 28. 38. 7, 16. 17 u. a. und zu V. 50. Kap. 6, 39. 40. 5, 24. 6, 63. 68.: so ergiebt sich, daß Johannes hier nur aus den Reden Jesu, die er bisher mitgetheilt hatte, die Hauptgedanken wiederholt und zusammenstellt. Von V. 45. an bis ans Ende ist der Gedankengang dieser: Da Jesus als das Licht in die Welt gekommen war, um die Menschen von der Finsterniß, die sie gebunden hielt, vergl. 1, 5., — durch den Glauben zu befreyen, so ist der Unglaube der Juden um so weniger zu entschuldigen. So sehr, fährt Joh. V. 47. fort, war das Heil der Welt die einzige Absicht des Herrn, daß er erklärte, er werde die, welche seine Lehre gehört hätten, ohne sie zu bewahren [2]), (oder daran zu glauben,)

1) Der Aorist ἔκραξε scheint mir hier nicht sowohl die Wiederholung, als vielmehr den geschlossenen Act der bisherigen öffentlichen Verkündigung anzudeuten.

2) Statt πιστεύσῃ wird in mehreren wichtigen Auctoritäten, z. B. A B K L X (Cod. Ingolst. bey Scholz), eben so Cod. D (nur daß dieser bloß φυλάξῃ liest, ohne μή, —), auch in der Syrischen Uebersetzung und in den meisten Handschriften der Itala (welche auch die Negation weglassen), das weniger Joh. φυλάξῃ gelesen. Lachmann liest daher καὶ μὴ φυλάξῃ. — Bey dem allen aber kann diese Lesart, wie das Auslassen des μή, recht gut aus dem Mißverstande entstanden seyn, daß V. 48. und 47. einen Gegensatz bilde, was aber falsch ist. Ist sie echt,

nicht richten, sondern wer ihn verwerfe [1]), seine Worte nicht gläubig annehme, der finde seinen Richter (τὸν κρίνοντα αὐτόν) eben an der Lehre, die er verworfen habe; diese werde ihn einst richten am jüngsten Tage. Denn die Lehre, die er verkündigt habe, sey Gottes Wort; und er wisse gewiß, daß was er im Auftrage des Vaters (ἐντολή vergl. καθὼς εἴρηκέ μοι ὁ πατήρ) verkündige, Allen, die es annehmen, Grund und Ursach des ewigen Lebens seyn werde. So sey also was und wie er lehre, alles Gottes Wort und Befehl! — Daß die Brevilo-quenz ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστιν V. 50. auf die angegebene Art aufzulösen sey, ergiebt sich aus dem Zusammenhange.

13, 1—30.

Das Fußwaschen und die Entfernung des Verräthers aus dem Jüngerkreise.

V. 1—4. Von der Construction dieser Verse ist eine zweifache Ansicht möglich. Entweder man sieht den Satz V. 1. mit εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς als geschlossen an, so daß ἠγάπησεν das Tempus finitum desselben ist, und mit V. 2. ein neuer Satz beginnt; oder man verbindet V. 1—4. zu Einem Satze, so daß V. 1. 2. 3. den Vordersatz bilden, der theils das Subject (Jesus), theils die Handlung des Fußwaschens näher bestimmt und motivirt, Vers 4. aber den Nachsatz und die Tempora finita der Handlung enthält. Für die letztere Ansicht, der Knapp folgt, scheint zweyerley zu sprechen: erstlich, daß es bey der entgegengesetzten Ansicht nothwendig, aber sehr schwer ist, sich εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς V. 1. in der Form

---

dann kann φυλάττειν hier nur so viel seyn, als τηρεῖν τὰ ῥήματα (λόγον), welches mit πιστεύειν im engeren Sinne ganz zusammenfällt. Der Nichtgläubige verwirft die empfangene Lehre, er bewahrt sie nicht.

1) Ἀθετεῖν kommt sonst bey Johannes nicht vor.

einer bestimmten Handlung zu denken; zweytens, daß εἰδὼς V. 3. ganz aussieht, wie eine Reassumtion des εἰδὼς V. 1. — Aber wie kommt Johannes in einer in ihren Momenten so einfachen Erzählung zu einer so verwickelten Construction? Hat er sich den Satz wirklich so gedacht, wie diese Construction voraussetzt, warum hat er die Parenthesen, die so entstehen, nicht deutlicher bezeichnet, warum insbesondere die Reassumtion in εἰδὼς V. 3. nicht wenigstens durch ein οὖν markirt? Kap. 6, 22—24. geschieht dieß. Betrachtet man die Reassumtion genauer, so findet sich nur ihr äußerlichster Schein in der Wiederholung des εἰδὼς. Logisch aber ist Gedanke und Inhalt des zweyten εἰδὼς völlig verschieden. In solchen Fällen findet keine wahre Reassumtion Statt. — Wir sind also genöthigt, die andere Construction vorzuziehen und V. 1. als abgeschlossenen Satz für sich zu nehmen. Wie aber ist dann der Satz zu verstehen? Wenn εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτοὺς nur so viel heißt, als er liebte sie bis zuletzt, oder, wie Euthymius [1]) εἰς τέλος durch σφόδρα erklärt, er liebte sie aufs äußerste, — und wenn ἠγάπησεν eben so wie ἀγαπήσας nur die Liebesgesinnung bezeichnet, so entsteht kein verständiger Sinn. Offenbar muß εἰς τέλος ἠγάπησεν sich auf die besondere Liebeserweisung beziehen, welche Joh. von V. 2. an erzählt. Johannes muß sagen wollen, wie Jesus die Seinigen überhaupt lieb hatte, so gab er ihnen noch zuletzt (εἰς τέλος) einen besondern Beweis seiner Liebe. Kann nun ἠγάπησε dieß heißen? Die classische Sprache gebraucht es von jeder einzelnen Liebesbezeigung, jeder liebevollen Handlung, z. B. dem gastlichen Empfang,

1) Euthym. ἀγαπήσας — τοὺς μαθητὰς ἄχρι τοῦ τότε καιροῦ, τότε μᾶλλον ἠγάπησε αὐτούς· τὸ γὰρ εἰς τέλος τὸ σφόδρα δηλοῖ. ἐπεὶ γὰρ ἔμελλεν ἤδη ἀποθανεῖν καὶ ἀπολιπεῖν αὐτούς, ἐπιτείνει τὴν ἀγάπην εἰς ἐμπύρευμα μνήμης αὐτοῦ σφοδροτέρας. σημεῖον δὲ τῆς ἐπιτάσεως τὸ νίψαι u. s. w. So im Wesentlichen Chrysost.; nur daß er εἰς τέλος auch durch διηνεκῶς erklärt. Der einzige Cyrill erkennt die Schwierigkeit der Stelle, aber er löst sie nicht.

dem Abschiednehmen u. s. w. [1]) Ich bin geneigt, mit diesem speziellen Gebrauch des Wortes bey den Alten unsere Stelle in Verbindung zu setzen, und εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτοὺς ganz insbesondere von der letzten großen Liebeserweisung während des Gastmahles, eben dem Fußwaschen, zu verstehen [2]). Εἰς τέλος findet sich in der Bedeutung von postremo zuletzt auch Luk. 18, 5., und es stört mich nicht, daß Joh. in einem und demselben Satze ἀγαπήσας von der Liebesgesinnung und ἠγάπησε von der Liebeserweisung gebraucht, eben weil das Wort beydes zugleich bedeutet. Da hier offenbar von der letzten Mahlzeit des Erlösers mit seinen Jüngern die Rede ist, diese aber nach den drey ersten Evangelien keine andere war, als die gesetzliche Paschamahlzeit, welche am Abend des 14ten Nisan, d. h. am Anfange des 15ten Nisan, oder des eigentlichen Paschatages gehalten wurde, so entsteht die Frage, ob Johannes durch πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα V. 1. dem heiligen Mahle eine andere Zeitbestimmung gebe oder nicht? — Viele in der älteren wie in der neueren Zeit haben diese Frage bejahet, und behauptet, daß Jesus nach Joh. das Paschamahl einen Tag früher gegessen habe, als die Juden. Die genauere Untersuchung dieser Frage zu 18, 28. Hier können wir nur darauf aufmerksam machen, daß aus unserem πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα nicht nothwendig folgt, daß Jesus nach Johannes das Paschamahl nicht mit den Juden am gesetzlichen Tage genossen habe [3]). Denn da Johannes für Griechische und

1) Vergl. Odyss. 23, 214. In der poetischen Sprache steht von den einzelnen Liebeserweisungen vorzugsweise ἀγαπάζειν, was hier auch Nonnus gebraucht; vergl. Eurip. Phoeniss. 1337. (1347. ed. Schaefer.)

2) So Fesselius Advers. sacra p. 452.: Circa vitae suae finem majora quaedam et uberiora dilectionis suae indicia ipsis exhibere voluit, ideo et pedes ipsorum lavit.

3) In diesem Falle muß man sagen, das Johanneische δεῖπνον sey gar kein Paschamahl gewesen.

der Jüdischen Zeitrechnung unkundige Leser schreibt, auch hier zunächst nur von der Bereitung des Mahles und was demselbigen vorherging, die Rede ist, die Bereitung aber des Paschamahles zum Theil wirklich schon am 14ten Nisan an dem προσόρτιον Statt fand, so konnte er recht gut πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα schreiben, ohne damit sagen zu wollen, daß das Mahl selbst noch am 14ten Nisan gehalten sey. Auf jeden Fall aber ist πρὸ viel zu unbestimmt und relativ, als daß man daraus schliessen dürfte, das hier erzählte Mahl sey am Abend des 13ten Nisan, oder am Anfange des 14ten gehalten worden. Meyer will πρὸ τῆς ἑορτῆς τ. πάσχα gar nicht als Zeitbestimmung gelten lassen. Er bezieht es bloß auf εἰδώς. Freylich wußte Jesus das Gekommenseyn seiner Stunde längst, s. 12, 23. Aber, daß Joh. eben nur dieß Vorherwissen chronologisch bestimmt haben sollte, das Mahl selbst aber gar nicht, — ist mir unglaublich. Das natürlichste bleibt immer, die Zeitbestimmung auf das Tempus finitum, ἠγάπησεν αὐτούς, welches unmittelbar darauf V. 2 ff. bestimmt wird, zu beziehen.

Jesus weiß, daß die Stunde gekommen ist, daß (ἵνα) er aus dieser Welt zum Vater hinübergehen sollte. Die nahe μετάβασις [1]) drängt den liebevollen Erlöser, den Seinigen (seinen Freunden und Jüngern, ἴδιοι) die noch in dieser Welt waren und blieben, und die er so innig liebte, zuletzt noch einen recht anschaulichen Beweis seiner Liebe zu geben. — Die Verbindungslosigkeit der beyden Participien εἰδὼς — ἀγαπήσας, — eine auch bey den Classikern beliebte Construction [2]) — erklärt sich wohl daraus, daß Joh. beyde Momente, wodurch die Handlung motivirt wird, nicht zusammendenkt als auseinander

1) Ueber diesen echt classischen Euphemismus siehe Lampe zu der St. und Kypke zu Matth. 26, 24. Seneca sagt, der Tod sey entweder finis oder transitus Ep. 65.

2) S. Bernhardys Syntax S. 473.

folgend, sondern so, daß jedes für sich die Handlung bestimmt, ἀγαπήσας auf unmittelbare Weise von Seiten der Gesinnung des Subjects, εἰδὼς mehr mittelbar in ihrer äußeren Veranlassung.

Καὶ V. 2. fasse ich bestimmter so: Und so, nämlich in Folge der Liebe zu den Jüngern, u. s. w. Δείπνου γενομένου kann nicht von dem vollbrachten Mahle verstanden werden. Dagegen spricht entschieden V. 12. Auch geschah das Fußwaschen in der Regel vor der Mahlzeit [1]). Man hat es von der Bereitung der Mahlzeit (der παρασκευή) verstanden, und sich auf Athenäus berufen, aber δεῖπνα γίνεσθαι ist bey Athenäus ganz allgemein das Geschehen, Halten der Gastmähler [2]). Tob. 2, 1. heißt es ἐγενήθη ἄριστον καλόν μοι καὶ ἀνέπεσα τοῦ φαγεῖν. Hier ist es allerdings von der Bereitung oder dem Anrichten des Mahles zu verstehen. Aber aus V. 12. und V. 4. (ἐκ τοῦ δείπνου) geht hervor, daß δείπνου γενομένου in unsrer Stelle mehr überhaupt den Anfang des Mahles bezeichnet. Man hatte sich schon niedergelegt. Jesus unterbricht durch das Fußwaschen, wie es scheint, nicht das Essen, sondern das zu Tisch liegen. —

Der Sinn des Zwischensatzes, τοῦ διαβόλου u. s. w. V. 2. ist nicht klar. Es kann damit gesagt seyn sollen, daß, obwohl Jesus von der verrätherischen Absicht des Judas wußte, er sich doch nicht abhalten ließ von der innigsten Liebe gegen die Seinen, vergl. V. 10. 11. Aber es kann auch das gemeint seyn, daß, da Judas bereits ἤδη den teuflischen Gedanken gefaßt hatte, die Zeit drängte. Ich gestehe, daß, da alles dem ἐγείρεται V. 4. voraufgehende als bestimmend für die Handlung gedacht wird, mir die letztere Fassung den Vorzug zu verdienen scheint. — Die Lesart εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα παραδῷ

1) S. Stuck. Antiq. conv. p. 400.
2) Athenaeus 4, c. 4. (Schweigh. c. 8.) Kypke Observatt. zu d. St.

(oder παραδοῖ) αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης wagt bis auf παραδοῖ [1]) ſelbſt Lachmann nicht vorzuziehen, obwohl Cod. B. ſie hat. Es ſcheint, daß man den Fortſchritt und Unterſchied zwiſchen V. 2. und V. 27. nicht verſtand und deßhalb die Leſeart ſo änderte, daß der Teufel zuerſt den Gedanken, daß Judas Chriſtum verrathen ſollte, in ſeinem eigenen Herzen faßte und ihn dann erſt V. 27. dem Judas mittheilte. Aber nach bibliſcher Vorſtellungsweiſe hat der Teufel den Vorſatz längſt, und es kommt dem Joh. alles darauf an zu zeigen, wie der Gedanke im Judas ſelbſt allmählich entſtand. Dieß drückt die lectio recepta vortrefflich aus. Der Teufel wirft [2]) erſt dem Judas den Gedanken des Verraths ins Herz. V. 27. heißt es, daß der Teufel völlig Beſitz von ihm genommen habe. Dieß iſt ſo zu verſtehen: Judas hatte den Gedanken des Verraths noch nicht lange gefaßt, und ſchwankte noch, erſt V. 27. faßt das Kind des Verderbens den feſten Entſchluß, die grauſe That ohne Zögern zu vollbringen. Die That iſt unerklärlich, ſie ſcheint auch in ihren erſten Urſprüngen als Gedanke das menſchlich Böſe zu überſteigen. In dieſem Falle wird im N. T. das Böſe auf den Satan, als Urheber, zurückgeführt. — In dem εἰδὼς ὅτι — ὑπάγει V. 3. liegt theils ein zur Handlung beſtimmendes, theils ein Gegenſatz. Jeſus weiß, daß der Vater alles in ſeine Hand gegeben hat, er iſt der Herr des göttlichen Reiches (vergl. 17, 2.), und daß, wie er ausgegangen iſt von Gott ſo auch zu ihm zurückkehrt. Dieſes Bewußtſeyns ſeiner Hoheit ungeachtet, läßt er ſich herab zur dienenden Liebe. Das iſt der Gegenſatz. Aber von der andern Seite beſtimmt ihn eben das Bewußtſeyn der nahbevorſtehenden

1) Ueber dieſe ſeltnere Form des Cod. B. auch Mark. 5, 43. wünſchte ich eine genauere Auskunft, als Buttmanns ausführl. Grammat. 1. S. 524. darzubieten ſcheint.

2) Bey den Claſſikern in demſelben Sinne βάλλειν εἰς νοῦν, auch wohl ohne das, — ſiehe Elsner und Kypke zu d. St.

Verherrlichung, noch zuvor seinen Jüngern einen recht anschaulichen Beweis seiner Liebe und Gemeinschaft zu geben. — Das Fußwaschen gehörte nicht zur Paschafeyer, noch hatte es Levit. Bedeutung. Es gehört zur gastfreundschaftlichen Liebe. Es geschah besonders bey den von der Reise ankommenden Freunden und ward in der Regel vor der Mahlzeit von Sclaven verrichtet. Hier ist alles ungewöhnlich. Der Hausherr thut es selbst, thut es an seinen Jüngern und unterbricht dadurch das Mahl. Die ungewöhnliche Handlung muß eine besondere Bedeutung haben. Jesus giebt sie an V. 8. 10. 14—16.

V. 5. Die Handlung wird in ihrer allmähligen feyerlichen Entstehung beschrieben und so ist auch ἤρξατο νίπτειν significant. Kaum hat er angefangen, so unterbricht ihn Petrus.

V. 6—9. Wie treu und richtig charakterisirt der Augenzeuge Johannes den voreiligen Petrus! Da die Reihe an ihn kommt, weigert er sich. Die andern Jünger mochten eine höhere Absicht und Bedeutung ahnen; sie lassen es wenigstens ruhig geschehen. Petrus aber findet nach seiner voreiligen Art darin eine zu große Herablassung des Herrn. Andere mögen es geschehen lassen. Er will nicht. — Mild und sanft verweiset ihm Jesus, V. 7. nicht sowohl seine Bescheidenheit, — sondern die Voreiligkeit, die der echten Demuth und Bescheidenheit nicht eigen ist. Aber der heftige, leicht unbesonnene Petrus, als hätte er die Weisung Jesu V. 7. (was ich thue, was es bedeutet, du weißt es jetzt nicht, warte ruhig, du sollst es nachher erfahren) nicht gehört, wird nur noch heftiger in seiner Weigerung V. 8. Das verdiente ein ernsteres schärferes Wort. Oder sollte der Herr sich durch den Unverstand seines Jüngers zwingen lassen, mitten in der schönen Handlung abzubrechen [1])? Ohne jetzt schon

1) Dieß gegen Bretschneiders Probabilien S. 62.

die eigentliche Absicht der Handlung zu enthüllen, (wodurch sie für die übrigen Apostel an Feyerlichkeit sehr verloren haben würde,) sagt Jesus dem Hartnäckigen nur: So ich Dir die Füsse nicht wasche, hast Du keinen Theil mit mir [1]), gehörst Du nicht zu meiner Gemeinschaft, (oder scheint es, als gehörtest Du nicht zu meinen Freunden, und als hieltest Du Dich meiner dienstfertigen Liebe für unwerth). Dieß trifft das liebevolle Gemüth des edelheftigen Jüngers. Mit derselbigen Liebe, mit der er vorher sich geweigert hatte, jetzt zu allem willig und erbötig [2]), aber auch eben so unbedacht und übertrieben, wie vorher, ruft er schnell umgewandelt V. 9.: Herr nicht nur die Füsse, auch die Hände und das Haupt! —

V. 10. 11. Die Antwort Jesu V. 10. ist, obwohl an sich etwas dunkel, doch noch mehr dadurch verdunkelt worden, daß man den unsigürlichen und sigürlichen Sinn in einander gemischt, ja den ersteren ganz aufgegeben und mystifizirt hat. Viele ältere und neuere Ausleger verstehen unter dem λοῦσθαι unmittelbar das mystische Bad der Taufe, sammt der Sündenvergebung, unter dem Fußwaschen aber die Heiligung und Reinigung von den Lüsten des Fleisches. Olshausen findet in der Stelle den Gegensatz zwischen der allgemeinen Sündenvergebung (dem λοῦσθαι), mit der das Glaubensleben überhaupt beginnt und der täglichen, welche auch bey den Gläubigen die unvermeidlichen (?) Befleckungen der Welt nothwendig machen (dem νίπτεσθαι). — Aber ich muß jede Erklärung für falsch halten, welche dem λοῦσθαι und νίπτεσθαι unmittelbar eine bestimmte geistige Beziehung giebt,

---

1) Ueber μέρος ἔχειν μετὰ vergl. Deut. 12, 2. 14, 27. Fast gleichbedeutend ist die Construction mit ἐν Offenb. 20, 6.

2) Sehr schön sagt hier Chrysostomus: καὶ ἐν τῇ παραιτήσει σφοδρός, καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος γίνεται. Ἑκάτερα δὲ ἐξ ἀγάπης. Διατί γὰρ οὐκ εἶπε, τίνος ἕνεκα ἐποίει τοῦτο, ἀλλ' ἀπειλὴν ἐνέθεικεν; Ὅτι ἐκεῖνος μὲν οὐκ ἂν ἐπείσθη. Aehnlich Euthymius. Wie viel richtiger, als die Probabilien a. a. O.!

welche nicht in dem besonderen Zusammenhange der Stelle selbst liegt. Unter den Alten hat nach meiner Meinung nur Euthymius den Anfang der richtigen Auslegung. Es war wohl auch bey den Juden Sitte, sich vor dem Essen zu baden [1]). Hatten dieß nun die Jünger alle gethan, so bedurfte es nur noch des Waschens der Füße, die durch das Gehen aus dem Bade wieder beschmutzt worden waren. Entweder nun hiekauf, oder, (was mir aber wegen des λοῦσθαι, welches nicht so viel ist als νίπτεσθαι, und wegen des καθαρὸς ὅλος weniger gefällt,) — darauf anspielend, daß die Jünger sich nach Jüdischer Reinigungsweise vor dem Essen bereits Hände und Gesicht (κεφαλὴ, Matth. 6, 17. steht aber πρόσωπον) gewaschen hatten [2]) und nur noch des Fußwaschens bedurften, will Jesus zunächst dieß sagen: ὁ λελουμένος οὐ χρήζει λούσασθαι, εἰ μὴ [3]) τοὺς πόδας νίψασθαι μόνους, διότι τούτοις περιπατῶν ἔξεισι τοῦ λουτροῦ· ἀλλ' ἔστι καθαρὸς ὅλος, ὡς ἤδη λελουμένος. So Euthymius. Man hat sich über den trivialen Sinn dieser Erklärung beklagt. Olshausen ruft klagend aus: Welche Breite für solchen flachen Gedanken! Wenn unsere Erklärung dabey stehen bliebe, hätte man Recht. Aber ich bin eben sowenig ein Freund trivialer Gedanken im Johannes, als Andere. Euthymius, dem ich folge, sagt [4]), die Worte Christi seyen παραδειγματικῶς gemeint. Die tiefere geistige Beziehung ist unleugbar. Aber sie ist nicht unmittelbar, sondern παραδειγματικῶς und fast prover-

1) S. Wetstein zu d. St. Er sagt: Ad convivium vocati solebant prius in balneo lavari. In domo vero convivatoris non nisi pedes, quibus in via pulvis aut sordes adhaeserant, a servis abluebantur, ne lecti, super quibus accumbebant, macularentur.

2) So Kuinöl.

3) So lieset Euthymius mit mehreren andern Auctoritäten statt ἤ.

4) Euthymius: ἵνα μὴ ὑπολάβωσιν, ὅτι ἡ νίψις αὕτη καθάρσιόν τι ἐστιν, οἷον καὶ τὸ βάπτισμα, λύει τὴν τοιαύτην ὑποψίαν παραδειγματικῶς.

biell ausgedrückt eben in jenem von uns angegebenen, nächsten Sinne der Worte. Ich kann es freylich nicht beweisen, daß die Jünger sich vorher gebadet hatten. Aber warum ist das so ganz unwahrscheinlich? Es war bey den Griechen und Römern allgemeine Sitte, sich vor der Mahlzeit zu baden. Warum nicht auch bey den Juden, deren Städte damahls voll waren von Bädern? Setzen wir nicht voraus, daß sich Petrus und die übrigen Jünger vorher gebadet hatten, so ist die parabeigmatische Rede eben in dieser Form unverständlich; es fehlt der geistigen Beziehung der Uebergang und die Anknüpfung an die Bitte des Petrus, der doch das Waschen der Hände und des Hauptes gewiß wörtlich verstand. So nimmt die Antwort Jesu allerdings zunächst eine etwas heiterscherzhafte Wendung. Aber diese liegt nur in der äußeren Anknüpfung. Die tiefere ernste Beziehung ist schon darin enthalten; aber sie tritt bestimmt erst mit den Worten hervor: καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες! Daß Jesus mit der Ausnahme den Judas meint, sagt Joh. V. 11. Der Herr will dem Jünger das Gewissen rühren theils durch die Liebe, an der er auch ihn Theil nehmen läßt, theils durch die Andeutung, daß er wohl wisse, was er Böses im Sinne habe. — Ich schliesse nun so, wenn Judas unrein ist, sofern in Beziehung auf den Erlöser eine unreine, böse Gesinnung in ihm ist, so sind die übrigen Jünger rein, oder wie es in der symbolischen Rede ausgedrückt ist, gebadet, sofern sie gegen den Erlöser reines Herzens sind, ihm ergeben und treu [1]). Es bedurfte also nur noch, daß sie verharrend in der Gemeinschaft mit dem Erlöser auch von dem Geiste der demüthig dienenden Liebe ergriffen und erfüllt wurden, um

1) So Chrysostomus: ἐπεὶ οὖν πᾶσαν πονηρίαν ἐῤῥιψαν τῆς ψυχῆς ἐκεῖνοι καὶ μετὰ εἰλικρινοῦς διανοίας συνῆσαν αὐτῷ. Διὰ τοῦτό φησι κατὰ τὸν προφητικὸν λόγον Esaias 1, 16., ὁ λελουμένος ἤδη καθαρός ἐστιν.

so als seine wahren Jünger erkannt zu werden, vergl. V. 34 und 35. Hierin lag gleichsam die Vollendung ihres reinen Herzens, und wie mit diesem schon die Bürgschaft gegeben war, daß sie auch das neue Gebot, was er ihnen noch zu geben hatte V. 34. 35., fassen und erfüllen würden, so bedurfte es auch nur bey ihnen, daß sie durch das Beyspiel des Erlösers und sein ausdrückliches Wort darauf aufmerksam und verpflichtet wurden. An Judas, dem Unreinen, — war die sinn- und vorbildliche liebevolle Handlung des Erlösers vergebens. Das unreine Herz faßte sie nicht.

V. 12 — 17. Nach vollbrachter Handlung giebt Jesus seinen Jüngern die Erklärung derselben. Sie war ein Zeichen seiner sich selbst verleugnenden Liebe zu den Seinen, vergl. V. 1. In sofern sollte sie ihnen ein ὑπόδειγμα werden, daß sie sich untereinander demüthige Liebe erweisen sollten. Daß er dadurch den Ritus des Fußwaschens seinen Jüngern und seiner Kirche empfohlen oder geboten habe, wie man besonders seit dem vierten Jahrhundert glaubte [1]), ist ein offenbarer Mißverstand. Die Jünger wenigstens verstanden den Herrn nicht so. Denn im ganzen apostolischen Zeitalter zeigt sich nirgends eine Spur, daß dieser Ritus kirchlich geworden und als ein Herrengebot beobachtet worden wäre. 1 Timoth. 5, 10. wird das Fußwaschen der ἅγιοι mit zu den καλοῖς ἔργοις der christlichen Wittwen gerechnet, als ein zur christlichen ξενοδοχία jener Zeit gehöriger Dienst. Nur den Sinn der Handlung wollte Jesus beobachtet wissen.

Ihr ruft mich, sagt Jesus, Lehrer und Herr [2])! und Ihr sprechet ganz recht so, denn ich bin es. So müßt Ihr mir also als meine Jünger und Diener in allem

1) S. hierüber Lampe zu d. St., wo auch die hieher gehörige Litteratur angegeben ist.

2) Ueber den vokativischen Nominativ ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος s. Winers Grammatik S. 155.

folgen. Wenn nun ich Euer Lehrer und Herr Euch die Füße gewaschen habe zum Zeichen der dienenden Liebe, so müßt Ihr dieß auch thun. Was ich gethan habe, habe ich Euch zum Beyspiel ὑπόδειγμα [1]), zum Muster demüthiger Liebe gethan. Bedenket wohl, daß der Diener nicht größer ist als sein Herr u. s. w. Eure Verpflichtung dazu also ist doppelt stark. Aber dieß zu wissen genügt nicht, selig seyd Ihr nur, wenn Ihr's thut [2]).

Daß Jesus bey dieser Ermahnung so lange verweilt und dabey so nachdrücklich das Motif hervorhebt, daß sie sich als seine ihm verpflichteten Diener und Jünger anzusehen hätten, denen die demüthige Liebe gegeneinander doppelt gezieme, könnte auffallend scheinen, wenn man nicht wüßte, daß nichts dem Menschen so schwer wird, als gerade das Demüthige und Dienende in der Liebe.

Je nachdem die Jünger entweder das Verhältniß des Lehrers oder des Messias in Christo auffaßten, nannten sie ihn entweder ὁ διδάσκαλος Rabbi, oder ὁ κύριος. Die Rabbinenschüler nannten ihren Lehrer מר [3]), aber wenigstens Christus legt darein eine bestimmte Beziehung auf seine Messianische Herrschaft. Wenn man annimmt, daß die φιλονεικία unter den Jüngern, von der Lukas 22, 24 ff. chronologisch gewiß am unrechten Orte erzählt, wenn nicht an diesem Abende, doch gewiß kurz zuvor Statt gefunden habe, und das Fußwaschen sich mit hierauf beziehe [4]), so gewinnt die Handlung an zweckmäßiger Bedeutung und Klarheit.

V. 18. schließt sich an V. 17. so an: Nicht Euch Allen gilt, was ich so eben gesagt und geboten habe. Ich kenne Euch [5]), die ich erwählt habe, weiß also auch, daß

1) Die ältere classische Sprache hat παράδειγμα.
2) Euthym.: οὐκ ἀρκεῖ γὰρ εἰδέναι μόνον, ἀλλὰ χρὴ καὶ ποιεῖν.
3) S. Schöttgen zu d. St.
4) S. Schleiermachers Lukas S. 283.
5) Nicht etwa schon damahls, als er die Zwölfe erst erwählte, kannte Jesus den diebischen, verrätherischen Sinn des Judas.

Einer unter Euch ist, der nicht rein ist, V. 10. 11. Aber auch dieß ist nicht ohne Gottes Fügung, sondern, auf daß die Schrift erfüllt werde, (Ps. 41, 10.) geschieht es, wie einst bey David: Der das Brot mit mir [1]) isset, der hat die Ferse gegen mich erhoben [2]), d. h. selbst mein Tischgenoß (mein Vertrauter) ist mein Feind. — Da Joh. auch sonst wohl die Worte des A. T., auch wenn er sie als förmliches Citat für sich nimmt, auf die Formel ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ unmittelbar (ohne ἡ λέγουσα) folgen läßt, z. B. 19, 24. nach der Vatic. Hdschrft und 19, 36., so wäre es möglich, ἵνα hier elliptisch zu nehmen, so daß etwa zu ergänzen wäre, daß ich's nicht von Euch allen sagen kann, Ihr seyd rein, das ist erschrecklich, aber es geschieht auch dieß, damit die Schrift erfüllt werde u. s. w. Indeß scheint es mir doch nach dem Vorgange von Meyer einfacher, ähnlich, wie 19, 28. ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ als Zwischensatz zu nehmen, so daß ὁ τρώγων unmittelbar mit ἀλλ' zu verbinden ist. — Ich sehe übrigens keinen Grund, mit Olshausen ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον von der täglichen Speisung mit dem Brote des geistigen Lebens zu verstehen. Der Ausdruck ist fast proverbiell von der vertraulichen Lebensgenossenschaft überhaupt zu verstehen. Und in dieser stand ja doch Judas täglich, ja seit der beständigen Begleitung waren die Jünger wörtlich σύσσιτοι καὶ σύσπονδοι des Erlösers.

Ist der Psalm, woraus diese Stelle genommen ist (frey citirt), von David, so bezieht er sich auf die Absalonischen Unruhen; Vers 10. zielt dann entweder auf den

---

Er hätte ihn sonst nicht aufnehmen können. Jetzt aber nach langem Umgange kannte er die Jünger, und was in jedem war.

1) Die Lesart μου τὸν ἄρτον B C L ist dem Originale nachgebildet, und deßhalb etwas verdächtig. Die LXX haben ὁ ἐσθίων ἄρτους μου.

2) Dieser bildliche Ausdruck ist entweder von der Art, wie z. B. das Pferd seinen Gegner angreift, oder von den heimlichen Listen im Ringkampf, wo die Gegner einander die Füße unterschlagen, hergenommen. Vergl. de Wette zu Ps. 41, 10.

Verrath des Mephiboseth (2 Sam. 9, 7. 16, 3.) oder des Ahitophel. Die neuere Kritik hat dieß aber streitig gemacht. Man hat diesen Psalm für Messianisch gehalten, aber die genauere historische Auslegung lehrt das Gegentheil [1]). Jesus vergleicht hier zwar nicht nur den vorliegenden Fall mit einem ähnlichen, sondern er findet in der altest. Stelle einen Typus von dem Verrath des Judas, weil die Geschichte Davids überhaupt typisch war für den Messias, den Sohn Davids; aber durch diese einzelne von Jesu herausgehobene Beziehung wird noch nicht der ganze Psalm von ihm für Messianisch und für eine bewußte Weissagung erklärt.

V. 19. Der Verrath des Judas hat etwas so Entsetzliches, daß, wenn er wider alles denkbare Vermuthen geschehen wäre, die Jünger irre werden konnten an ihrem Herrn, daß er in seiner heiligen Messian. Weisheit von dem allen nichts vorhergesehen und verhütet habe. Sagt er ihnen nun andeutend voraus, was geschehen werde, und zwar nicht ohne altteſtam. Vorbedeutung, so waren sie, wenn es geschah, nicht nur gefaßt, sondern sie mußten darin auch einen Beweis mehr finden für die Messianische Weisheit des Erlösers. Wenn ἀπάρτι (ἀπ' ἄρτι) auch hier im gewöhnlichen Sinne steht von jetzt an (vergl. 1, 52.), so muß man annehmen, daß Jesus jetzt nur erst anfing davon zu reden; die folgenden bestimmteren Andeutungen V. 21 ff. 17, 12. sind dann bey dem ἀπάρτι mit einzurechnen. Unbedingt kann man nicht sagen ἀπάρτι stehe für ἄρτι. Auf jeden Fall verstärkt es den Begriff, gerade jetzt, jetzt gleich [2]). Ist nun kein Grund, warum Jesus das jetzt so stark accentuirt, so muß man geneigt seyn, die gewöhnliche Bedeutung im angegebenen Sinne festzuhalten.

---

1) S. Rosenmüller und de Wette zu d. Psalm.

2) S. Passow unter ἀπάρτι.

V. 20. scheint auf den ersten Anblick so wenig mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden zusammenzuhängen, ja dem ganzen Contexte überhaupt so fremd zu seyn, daß Kuinöls Verdacht, daß der ganze Vers vielleicht aus Matth. 10, 40. herübergekommen, ursprünglich eine Glosse zu V. 16. gewesen, nachher aber wegen ihrer Incohärenz mit diesem Verse von ängstlichen Abschreibern am Schlusse dieser Rede in den Text aufgenommen worden sey, alle Entschuldigung verdient. Da sich aber der Vers in allen Auctoritäten findet, so muß wenigstens versucht werden, ob sich nicht irgend ein Zusammenhang entdecken lässe. Die wahrscheinlichste Ansicht ist diese: Jesus will den entweder durch den Gedanken des Verraths aus ihrer Mitte, oder vielleicht noch mehr durch den Hinblick auf die bevorstehende Katastrophe des Todes und Abschiedes ihres Meisters vergl. 14, 1. entmuthigten Jüngern wieder dadurch Muth machen, daß er anknüpfend an das ὅτι ἐγώ εἰμι V. 19. ihnen vorhält, in wessen Namen und in welcher Würde sie von ihm ausgesendet würden. So hoch und herrlich ist Euer Beruf, scheint er ihnen sagen zu wollen, daß wer einen meiner Gesandten aufnimmt, mich aufnimmt, wer aber mich aufnimmt, Gott selber aufnimmt, der mich gesandt hat. Vergl. Matth. 10, 40 — 42. Jesus wollte vielleicht fortfahren, sie auf diese Weise noch mehr zu ermuthigen[1]) und über ihren Beruf zu belehren, — aber der Gedanke an den Verräther, von dem er sich durch die neue Rede V. 20. losmachen will, erschüttert und unterbricht ihn von Neuem, V. 21. Die Gegenwart des Verräthers beengt ihm das Herz. Erst da derselbe den heiligen Kreis verlassen hat V. 30., fährt er ruhiger ununterbrochen fort, die Seinigen zu belehren, zu demüthigen, zu erheben und zu trö-

1) Aehnlich Euthymius: *Καὶ νῦν δὲ τὸ αὐτὸ λέγει, παρηγορῶν αὐτοὺς ἐπὶ πλέον μέλλοντας ὅσον οὔπω διατρέχειν τὴν ῥικουμένην.*

sten. — Anders faßt den Zusammenhang Meyer, nämlich so: Werdet nicht irre an meiner Messianität, nehmet vielmehr, wenn ich als erhöheter Messias einen andern an des Verräthers Stelle gesendet haben werde (ἐάν [1]) τινα πέμψω), diesen liebevoll in Euren Kreis auf, Ihr nehmet in ihm mich selbst auf u. s. w. — Aber in diesem Falle müßte der Ausdruck bestimmter seyn, ein ἄλλον dürfte nicht fehlen. Als später die Apostel AG. Kap. 1. an Judas Stelle einen andern wählen, findet sich auch nicht die leiseste Spur von Erinnerung an einen ähnlichen Ausspruch Christi. Ich kann mir nicht denken, daß eine solche Andeutung, die freylich bestimmter hätte seyn müssen, unbenutzt und unerwähnt geblieben wäre, als der Fall eintrat. Aber davon abgesehen, so scheint mir der Gedanke in der Gegenwart des Judas ausgesprochen unzart, die vorläufige Weisung aber, den Stellvertreter freundlich aufzunehmen, für die Jünger sehr überflüssig zu seyn, wenigstens nicht die Feyerlichkeit zu verdienen, die in dem ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν liegt. Meyer bemerkt, von der Sendung der schon gewählten Apostel könne das ins futurum exactum übergehende ἐάν τινα πέμψω nicht gesagt seyn. Allein obgleich die Wahl der Apostel längst geschehen war, so stand doch die eigentliche Aussendung noch bevor, vergl. 15, 27. 20, 21. Auch ist der Satz absichtlich allgemein gefaßt, um jede Christliche ἀποστολή, die sich an die apostolische im engeren Sinne anschloß, unter demselben göttlichen Ansehen und Segen zu begreifen.

Zu V. 21 — 30. vergl. Matth. 26, 21 — 25. Mark. 14, 18 — 21. Luk. 22, 21 — 23. Matth. und Mark. erzählen die Kenntlichmachung des Verräthers vor der Einsetzung des Abendmahles, Lukas aber nach derselben. Of-

2) Lachmann liest mit den ältesten Zeugen ἄν τινα und dieß halte ich für vollkommen richtig. Es scheint nach Kap. 20, 23., wo ἄν τινων zwey Mahl gelesen wird, eigenthümlich Joh. Sprachweise gewesen zu seyn.

fenbar hat Lukas, der die Sache überhaupt etwas ungenau erzählt, Unrecht [1]). Johannes scheint den beyden ersten Evangelien beyzustimmen. Denn das ψωμίον V. 26. 27. 30. deutet nach der Ordnung des Paschamahles auf einen Moment hin, wo der Kelch, bey welchem nach den drey ersten Evangelien das Abendmahl eingesetzt wurde, noch nicht gekreiset hatte. Es scheint auch der inneren Natur der Handlung am angemessensten, wenn man sich die Einsetzung des Abendmahles bey Johannes nach V. 30. denkt. Aus der Art, wie Jesus sowohl hier, als bey Matth. und Markus von dem Verräther zu sprechen anfängt, noch mehr aber aus Joh. V. 17. sieht man, daß ihm daran gelegen war, den Unreinen, der durch keinen strafenden und mahnenden Wink von seinem teufelischen Gedanken abließ, — so bald als möglich aus dem heiligen Kreise und von dem beabsichtigten Mahle der Liebe zu entfernen.

V. 21. Jesus wird, vielleicht indem er beobachtend gewahr wird, wie weder Warnung noch Liebeserweisung etwas fruchten, durch den Anblick und Gedanken des Verräthers von neuem so mächtig erschüttert, daß er feyerlich (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν) in die Worte ausbricht: Einer von Euch wird mich verrathen.

V. 22. Daß sie nicht alle rein seyen, daß einer von ihnen die Ferse aufheben werde gegen den Herrn, können sie hören, ohne zu fragen. Aber das bestimmte Wort, einer unter ihnen sey ein Verräther, das schneidet in ihre Seelen scharf ein. Bestürzt, verlegen sehen sie einander an; sie möchten wissen, wen er meine [2]). Aber nur Petrus, heftig wie er ist, will eine bestimmte Erklärung.

V. 23. Johannes lag ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ. Kap. 21, 20. heißt es ἐπὶ τὸ στῆθος vergl. V. 25.

1) S. Schleiermachers Lukas S. 282.
2) Vergl. das weniger Wahrscheinliche bey Matth. 26, 22. Mark. 14, 19.

Man lag nämlich bey Tische, auf der linken Seite den Rücken mit einem Polster unterstützt, und den Kopf gegen den Tisch zugekehrt, so daß man mit der linken Hand auf einem anderen Polster den Kopf stützte und die rechte zum Essen frey behielt. Der zweyte rechts von dem ersten lag im Divan, (der gewöhnlich drey Personen faßte,) mit dem Hinterkopfe gegen die Brust des ersten, u. s. w. [1]) So lag also Johannes dem Herrn im Schooße, an seiner Brust. Da er ihn nun leise fragen wollte V. 24., neigte er sich nach der Brust des Herrn hinüber.

V. 24. 25. 26. Da Jesus nur andeutend gesprochen hatte, so wagt auch Petrus nicht laut zu fragen, sondern winkt dem näherliegenden Johannes zu, er möchte fragen. Petrus scheint ein näheres, vertrauteres Verhältniß zwischen Jesus und Johannes vorauszusetzen. In dieser Hinsicht ist wichtig, daß Lachmann statt *πυθέσθαι τίς ἂν εἴη, περὶ οὗ λέγει*, von den Handschriften B C L (X nach Scholz) 33. und Origenes unterstützt, liest: *καὶ λέγει αὐτῷ· Εἰπὲ τίς ἐστιν περὶ οὗ λέγει* [2]). Ich ziehe diese Lesart vor, theils weil sie von so bedeutenden Auctoritäten empfohlen wird, theils weil sie die Rede ungleich lebendiger macht. Petrus denkt, Johannes, der Vertrauteste, werde es wissen. Aber Joh. weiß es nicht; er erkundigt sich erst. Aus der Beobachtung dieses Zusammenhanges scheint die Lesart *πυθέσθαι τίς ἂν εἴη* entstanden zu seyn. — Johannes neigt sich zu Christo hinüber und fragt — leise. Dem leise Fragenden antwortet Jesus leise, V. 26. Wenn das Mahl irgendwie mit dem Paschamahle zusammenhing, so ist das *ψωμίον*, wenn die Ordnung des Mahles, welche Lightfoot [3]) nach Maimonides bestimmt, die richtige ist, nicht der Bissen

1) S. Jahns Archäol. Theil 1. Bd. 2. S. 215.

2) Origenes liest so in der *ὑπόθεσις* seines Commentares, also im Contexte seiner Handschriften.

3) Zu Matth. 26, 26.

des Paschalammes, womit das ganze Mahl endigte, sondern ein Stück des ungesäuerten Brotes, welches Jesus als der Hausvater in die bittere Kräuterbrühe חֲרוֹסֶת eintauchte [1]), und dem Judas hinreichte. Vielleicht, daß Judas gerade an der Reihe war. So konnte die Bezeichnung leicht und ohne Aufsehen geschehen. Nach Johannes kann Judas wenigstens nicht laut gefragt, ob er es sey, und Jesus auch nicht laut geantwortet haben: Du sagst es! vergl. V. 28. 29. Möglich aber, daß das böse Gewissen des Judas die Frage des Johannes und die Bezeichnung des Herrn merkte, und sein Herz, wie es solchen Gemüthern begegnet, im Zorn über die Entdeckung statt reuig umzukehren, sich nur noch mehr und völlig verstockte und verteufelte.

V. 27. Nach empfangenem Bissen εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς. Daß damit der höchste Grad sittlicher Verstockung, die völlige Herrschaft des Bösen über das Gemüth bezeichnet werde, wird allgemein zugegeben. Aber wenn man den Ausdruck einen bildlichen nennt, so widerspricht Olshausen, weil man mit demselben Rechte die Wirkung des heil. Geistes bildlich nennen könne. Aber ich nenne ja nicht die Wirksamkeit des Teufels einen bildlichen Ausdruck, sondern die besondern Worte εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς, und das mit Recht! Denn, wenn doch Olshausen selbst verbietet, sich das εἰσῆλθεν materiell zu denken, wie soll man sich die Sache klar machen, wenn der Ausdruck kein bildlicher seyn soll? Ja ich wage mehr zu sagen. In dem Grade, in welchem man sich den Satan als eine concrete Person denkt, wird der Ausdruck, wenn er verständlich seyn soll, ein bildlicher; und eben so umgekehrt, je weniger εἰσῆλθε bildlich ist, desto mehr muß die concrete Persönlichkeit des

1) Die Vulgata βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσω καὶ ἐμβάψας scheint für den Johanneischen Styl zu Griechisch, und βάψω τ. ψ. καὶ δώσω αὐτῷ, καὶ βάψας die ursprüngliche Lesart zu seyn.

Teufels aufgegeben werden. — Da Jesus merkt, daß alles vergebens sey, den teuflischen Menschen jetzt für sich wiederzugewinnen, seine Nähe ihm aber, zumahl da er im Begriff war, das neue Bundesmahl zu stiften, immer lästiger und störender wurde, so sagt er, um ihn so schnell als möglich zu entfernen: ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον [1]! Das scheinbar Anstößige dieser Worte hat schon Chrysostomus dadurch zu entfernen gesucht, daß er sagte, ποίησον τάχιον sey nicht προστάττοντος οὐδὲ συμβουλεύοντος, ἀλλ' ὀνειδίζοντος καὶ δεικνύοντος, ὅτι αὐτὸς μὲν ἐβούλετο διορθώσασθαι, ἐπειδὴ δὲ ἀδιόρθωτος εἶχεν, ἀφίησιν αὐτόν [2]). Aber daraus erklärt sich der Imperativ immer noch nicht. Richtiger und einfacher bezieht man mit Ambrosius [3]) und Andern den Imperativ auf den Befehl, sich zu entfernen, nicht länger zu zögern mit der Ausführung des unabänderlichen Beschlusses: „Was Du zu thun im Begriff bist (ποιεῖς), thue schnell! Zögere nicht länger." — In dem τάχιον, was als Comparativ festzuhalten ist, liegt die Vergleichung mit der scheinbaren Zögerung des Verräthers, die aber nur gedacht, nicht ausgesprochen wird.

V. 28. 29. Es ist willkührlich, wenn man bey οὐδεὶς den Johannes ausnimmt. Joh. nimmt sich selbst nicht aus. Daß, freylich außer Judas, keiner der übrigen Jünger, auch Johannes nicht, die Absicht und den Sinn dieser Worte verstand, erklärt sich daraus, daß wahrscheinlich keiner außer Johannes die Bezeichnung des Verräthers hörte, Johannes aber die Nähe der Katastrophe

1) Aehnliche Redeweisen bey den Griechen, besonders bey den Lateinern s. Raphelius Annott. Polyb. und Wetstein zu d. St.

2) Aehnlich nehmen Camerarius, Grotius und Andere den Imperativ permissiv, wodurch aber auch wenig gewonnen wird.

3) Ambrosius de Cain. et Abel. II, 4. sagt: Non ut malum faceret, sed ut a consortio suo recederet, quod facis, inquit, fac celerius. — Andere Kirchenväter halfen sich seltsam genug dadurch, daß sie sagten, Jesus rede in diesen Worten nicht den Judas an, sondern den Teufel im Judas.

nicht ahnete. Dazu kam, die Worte lauteten, wie ein Befehl. Wie sollte man sich dieß denken, wenn der Verrath gemeint war? — Da Jesus wohl dießmahl wenig bekümmert gewesen war, den Einkauf für das ganze Fest machen zu lassen, so gerathen einige auf die Vermuthung, Jesus gebiete dem Judas, noch schnell ehe das Fest es unmöglich mache, das Nöthige zum Feste einzukaufen. Da aber das Fest bereits angefangen hatte, so vermuthen andere, Jesus befehle dem Judas, etwas an die Armen auszutheilen. Der einen wie der andern Vermuthung sieht man das Rathlose und Unstatthafte deutlich genug an, so daß schon deßhalb diejenigen, welche aus dem εἰς τὴν ἑορτὴν V. 29. schließen wollten, Jesus habe bey Joh. das Paschamahl, oder irgend ein anderes Mahl vor dem Feste gefeyert [1]), auf einen sehr unsicheren Grund bauen würden. — Nur wenn der eigentliche Sabbat bereits angebrochen, war das Einkaufen zum Feste undenkbar.

V. 30. An εὐθέως ἐξῆλθεν V. 30. knüpft sich die von Johannes als bekannt vorausgesetzte Erzählung des Verrathes selber an, Luk. 22, 3—6. Matth. 26, 14—16. Mark. 14, 10. 11. Die Nacht fing eben an, also konnte Judas mit den Hohenpriestern noch recht gut unterhandeln. Olshausen bemerkt, die Worte ἦν δὲ νύξ erwecken neben der chronologischen Beziehung die Idee, daß es die Stunde war, in der die Finsterniß Macht hatte. Dieß ist richtig; aber, wenn Johannes diese Idee beabsichtigte, würde er nicht wenigstens ἦν δὲ σκοτία geschrieben haben?

13, 31 — 38.

Das neutestamentliche Liebesgebot. Jesus sagt dem Petrus warnend vorher, daß er ihn verleugnen werde.

Wie Johannes überhaupt von V. 12, 1. an manches als bekannt voraussetzt, so auch hier, die Einsetzung des

1) Leonh. Usteri Comment. critica, in qua Ev. Joan. genuinum esse ex comparatis IV. Evangeliorum narrationibus de coena ultima et passione J. Chr. ostenditur. 1823. p. 22. 23.

Abendmahles. Da die Feyer deſſelben in den Gemeinden mit der Erinnerung an die weſentlichen Momente ſeiner Einſetzung aufs innigſte verknüpft war, und jeder Leſer des Johannes gewiß wenigſtens ſo viel davon wußte, als z. B. Paulus den Korinthern davon mitgetheilt hatte, 1 Kor. 11, 23—25.: ſo konnte Johannes, der ja ohnehin keine vollſtändige Lebensbeſchreibung Jeſu zu geben willens war, die wahrſcheinlich mit V. 34. und 35. unmittelbar verknüpfte Einſetzung des neuen Bundesmahles ohne allen Anſtoß auslaſſen. Man kann ſich das Verhältniß unſrer Erzählung zur Einſetzung des AM. ſo denken: V. 31—33. ſcheint Jeſus vor dem Abendmahle geſprochen zu haben, um die durch das Hinausgehen des Verräthers etwas zerſtreueten und erſchrockenen Gemüther der Jünger wieder zu ſammeln und auf die heilige Handlung vorzubereiten, vergl. Luk. 22, 16. Vers 34. 35., ſcheint es, knüpft ſich an die zwiſchen V. 33 und 34. fallende Einſetzung des Abendmahles an und enthält das neue Hauptgebot für die neue διαθήκη. Meyer bemerkt dagegen, V. 31—35. enthalte eine genau zuſammenhängende Rede, in der auch äußerlich keine Unterbrechung angedeutet ſey, und die Frage des Petrus V. 36., welche ſich auf V. 33. zurückbeziehe, mache es gewiß, daß zwiſchen V. 33 und 36. keine die Gedanken des Apoſtels ablenkende Handlung vorgefallen ſey. — Ich verkenne das Gewicht dieſer Gegengründe nicht, aber daß wir von V. 31—35. keine beſtimmte Lücken und Fugen bemerken, erklärt ſich daraus, daß Johannes, da er überhaupt nicht die Abſicht hat, die drey erſten Evangelien zu ergänzen, auch nicht daran gedacht hat, den Punct irgendwie zu markiren, wo die Einſetzung des AM. beſtimmt einzuſchalten iſt. Indem er die einzelnen Momente, die er mittheilt, zuſammenrückt, entſteht der Schein eines ununterbrochenen Ganzen. Nur zweyerley läßt ſich mit einiger Sicherheit feſtſtellen, erſtlich, daß V. 34. 35.

das neue Bundesmahl voraussetzt, es darf also nicht mit Olshausen nach 13, 38. gesetzt werden, und zweytens, daß die Einsetzung des AM. irgend eine Einleitung zur Sammlung und Stimmung der Gemüther erforderte. V. 33. hat etwas mit Luk. 22, 16. Analoges. Hier folgt aber V. 17. unmittelbar darauf die Einsetzung.

V. 31. Ὅτε [οὖν] ἐξῆλθε, beziehen Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius zu dem Vorhergehenden, V. 30. Aber bey Johannes steht λέγει nie im Anfange einer ganz neuen Rede, sondern regelmäßig nur mitten in der Unterredung, oder, wenn im Anfange, immer in deutlicher und unmittelbarer Verknüpfung mit einem vorausgegangenen Factum [1]). Der vorige Satz schließt mit ἦν δὲ νύξ völlig. Durch den Zusatz ὅτε ἐξῆλθε, (welche Verbindung freylich Johanneisch ist, s. 9, 14. 20, 24.) würde der Schluß nur einen Ueberfluß bekommen. Da nun auch, wenn λέγει den Satz anfinge, der Uebergang auf eine zu unjohanneische Weise abgebrochen wäre, so bin ich um so mehr der Meinung, daß Origenes Recht hat, ὅτε u. s. w. zum Folgenden zu beziehen, weil, wie ich glaube, mit Lachmann nach der Auctorität von BDL und Origenes ὅτε οὖν ἐξῆλθε zu lesen ist. Ὅτε im Vordersatze ist vollkommen Johanneisch, s. 4, 45. 19, 6. 8. 23. 30.

Nur noch wenige Augenblicke, ἔτι μικρόν, so war die Stunde des Todes und der Verherrlichung da. Judas war schon hinausgegangen, die grause That noch in dieser Nacht zu vollbringen. Das Unvermeidliche war im Begriff zu geschehen. Darum mit der dem Erlöser eigenen Prolepsis νῦν ἐδοξάσθη u. s. w. V. 32., wo die

1) Ich habe bemerkt, daß Joh. im Anfange der Periode immer nur schreibt entweder λέγει αὐτῷ und dergleichen, (s. 1, 47. 2, 4. 7. 3, 4. λέγει πρὸς αὐτόν, 4, 9. 11. 15. und so unzählige Mahle,) oder ohne αὐτῷ, αὐτοῖς u. dergl. λέγει οὖν (12, 4. 9, 16.). Nur 11, 39. finde ich λέγει ὁ Ἰησοῦς. Aber hier steht es im pragmatischen Zusammenhange mit V. 38.

Prolepsis zurücktritt, heißt es καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν. Wie Gott der Vater durch die Verherrlichung des Sohnes (ἐν αὐτῷ, durch den Sohn) verherrlicht werde und umgekehrt, lehrt 17, 1—6. vergl. 12, 23. 28.

V. 32. Wenn der Vater durch den Sohn verherrlicht ist, fährt Jesus fort, so wird auch der Vater den Sohn verherrlichen durch sich selbst (ἐν ἑαυτῷ) und zwar gleich wird er ihn verherrlichen. — Hier ist erstlich zu merken, daß das ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ auch V. 31. nicht gleichen Antheil an der Prolepsis hat; die Verherrlichung des Vaters war nach 17, 4. ihrem Wesen nach vollbracht durch das bisherige Werk Christi auf Erden. Sodann ist zu merken, daß Jesus die Verherrlichung Gottes durch ihn als Bedingung seines Verherrlichtwerdens durch Gott ansieht. Endlich, wenn es heißt ἐν ἑαυτῷ, so ist dieß mit Nachdruck gesagt, daß nämlich Gott unmittelbar, durch keine anderweitige Vermittlung den Sohn verherrlichen will.

V. 33. In Beziehung auf das εὐθὺς δοξάσει αὐτόν V. 32. sagt Jesus zu seinen Jüngern, um den Gedanken der Trennung recht lebendig in ihnen zu machen, mit einem gewissen Euphemismus: Kindlein! (hier zum ersten Mahle dieses liebkosende Wort des Herrn gegen seine Jünger,) nur eine kleine Weile noch bin ich bey Euch. Ihr werdet mich dann suchen: aber, wie ich den Juden sagte, (7, 34. 8, 21. 24.) nämlich, wo ich hingehe, dahin könnt Ihr nicht kommen! also sage ich auch jetzo zu Euch. — In wie ganz anderem und in welchem Sinne Jesus dieß zu seinen Jüngern sagte, erklärt er selbst V. 36. auf die Frage des Petrus, wohin er gehe.

V. 34. Die richtige, in der neueren Zeit von Dr. Knapp [1]) am gründlichsten erörterte und vertheidigte Aus-

1) In seinen Scriptis varii argum. Ed. 2. 1823. Exercitatio in locum de novo praecepto Christi Joann. XIII, 34. atque huic genuinum C. XV, 12. 13. 17. item 1 Joann. II, 7—11. et

legung der καινὴ ἐντολὴ V. 34. findet sich schon bey den Griechischen Auslegern, Chrysostomus, Cyrill, Theodorus Herakleotes, Theodorus von Mopsvestia, Theophylakt und Euthymius wenigstens angedeutet. Der letztere sagt: τοῦτο ἡ καινότης ἐκείνη μὲν γὰρ (ἡ παλαιὰ Levit. 19, 18.) ἐκέλευεν, ἀγαπᾶν τὸν πλήσιον, ὡς ἑαυτὸν· αὕτη δὲ, καὶ ὑπὲρ ἑαυτόν. Ὁ γὰρ Χριστὸς οὕτως ἠγάπησεν ἡμᾶς, ὡς μηδὲ ἑαυτοῦ φείσασθαι, ἀλλ' ἀποθανεῖν ὑπὲρ ἡμῶν.

Zur näheren Erläuterung kurz Folgendes: Den Inhalt des neuen Gebotes betreffend, so kann, sobald man 15, 12. 13. 17. mit unserer Stelle vergleicht, darüber kein Zweifel seyn, daß Jesus seinen Jüngern gebot, sich unter einander zu lieben, wie er sie geliebt habe, vergl. 15, 13. 1 Joh. 3, 16. Um die Wichtigkeit dieses Gebotes, besonders aber den Grad der gegenseitigen Liebe, den er verlangt, recht hervorzuheben, wiederholt er nicht nur das ἵνα ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, sondern er setzt auch das dazu gehörige καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς bedeutsam dem ἵνα καὶ ὑμεῖς voran [1]). Neu wird dieses Gebot genannt in keinem anderen Sinne [2]), als in welchem Jesus wahrscheinlich so eben von der καινὴ διαθήκη im Gegensatz gegen die alte gesprochen hatte. Wie zum alten Bunde Gebote gehörten, so auch zum neuen. Aber wie die Gebote des alten Bundes alle enthalten waren in dem einzigen: Liebe Gott über alles und Deinen Nächsten als Dich selbst! Matth. 22, 35—40.: so ist des neuen Bundes einiges Gebot: Liebet Euch unter einander, wie der Herr Euch geliebt hat! Vergl. Eph. 5, 1. 2. Kol. 3, 14. Der Unterschied, die

2 Joann. 5. Ueber die Geschichte der Auslegungen dieser Stelle, vergl. theils Knapp, theils Lampe zu d. St.

1) Aehnliche rhetorische Transpositionen bey ἵνα s. V. 29. Röm. 11, 31. und a. m.

2) Andere Erklärungen siehe bey Lampe, Knapp und Kuinöl angeführt und von den beyden Letzteren gründlich widerlegt.

Neuheit dieses Gebotes, welches mit dem alttestam. in der Liebe zu Gott über alles eins ist, liegt in dem Grade der Nächstenliebe, welchen Jesus fordert. Das alttestamentliche Liebesgesetz hieß: Liebe Deinen Nächsten, als Dich selbst! und machte so die Selbstliebe, wie rein und vernünftig sie auch seyn mag, zum Maaßstabe für die Liebe zu dem Nächsten. Das neutestamentliche Gebot der Bruderliebe scheint zwar zunächst den Liebeskreis etwas zu verengen [1]), denn zunächst gebietet es nur das Lieben untereinander, also in einer bestimmten Gemeinschaft. Da aber die christliche Bruderliebe Jeden zum Nächsten und Bruder hat, und die Gemeinschaft des göttlichen Reiches alles umfaßt, was irgendwie den Samen und Keim des göttlichen Lebens in sich trägt, so ist der neutest. Liebeskreis der denkbar weiteste, in welchem die Jüdische Frage gar nicht entstehen kann, wer ist mein Nächster? Die Verengung in dem ἀλλήλους ist also nur scheinbar, in der That liegt darin nur eine wahre Erweiterung, indem nach dem neuen Gebot jeder einzelne Nächste als ein lebendiges Glied einer gegenseitigen Gemeinschaft erscheint. — Die Hauptsache aber ist, daß das neue Gebot einen Maaßstab für die Tiefe und Energie der Liebe enthält, den das altt. Gebot nicht kennt, es ist das Exempel Christi. Denn wie Jesus, da er das Leben für uns dahingab, und in diesem Sinne die Liebe zu sich selbst verleugnete, so sollen nach dem neuen Gebote alle Glieder seines Bundes Jeder den Andern mehr lieben, als sich selbst, sich selbst in dem Andern vergessen und verleugnen. Dieses Muster, diese Kraft der sich selbst verleugnenden, aufopfernden Liebe fehlte dem Gesetze des alten Bundes. Wie die Gemeinschaft und der Liebesbund Christi neu ist, so auch ist das dazu gehörige Liebesgesetz ein neues, bis dahin unerhörtes. — Christus hat das alttestament-

1) Vergl. Gal. 6, 10.

liche Liebesgesetz nicht aufgehoben (Matth. 19, 19. 22, 37. 40.), sondern durch das neue wahrhaft vollendet, sofern Niemand im Stande ist, den Nächsten im Geiste Christi wahrhaft zu lieben, wie sich selbst, wenn er nicht bereit ist, wie Jesus gethan hat, alles was von unsrem Selbst geopfert werden kann zum Opfer zu bringen. — Olshausen bestreitet diese Auslegung durch die Bemerkung, daß es streng genommen nicht wahr sey, daß der Mensch den Nächsten mehr lieben solle, als sich selbst; denn außer Gott solle der Mensch sich gar nicht lieben, weil er als solcher in der Sünde sey, in Gott aber, d. h. seiner wahren Idee nach sey seine Liebe zu sich selbst eben Gottes Wille und es sey nicht abzusehen, wie er in dieser Beziehung Andere mehr lieben könne, als sich selbst. Die wahre Liebe, die Gottes Wesen selber ist, sey überall eine und selbige, es sey kein Mehr und Minder darin, sondern sie theile sich Allem eben in dem Verhältnisse mit, wie Gott es geordnet habe. Da nun Matth. 22, 30. vom Gesetz der Liebe gesagt werde, daß über dasselbe nichts hinausgehe, — so sey die obige Erklärung von καινὴ ἐντολὴ zu verwerfen, und es bleibe nichts übrig, als καινὴ nach 1 Joh. 2, 7. 8. u. 2 Joh. V. 5. zu verstehen von dem immer Neuen, dem stets mit jugendlicher Frische in die Seele Dringen des uralten Liebesgebotes. — Ich bemerke, abgesehen von dem Schein, als wolle Olshausen den Begriff der selbstverleugnenden, aufopfernden Liebe leugnen, — dagegen zweyerley: Erstlich, wenn Jesus gemeint hätte, was Johannes in jenen Stellen seiner Briefe sagt, so mußte Johannes sich auch hier auf entsprechende Weise ausdrücken; der Gegensatz, der in jenen Briefen gemacht wird, mußte irgendwie angedeutet werden, wenigstens ein ἀεὶ oder dergl. durfte, wie Meyer richtig sagt, nicht fehlen. Zweytens, gesteht nicht selbst Olshausen, vor Christus habe das altteſt. Liebesgebot seine gänzliche Erfüllung nicht gefunden? In dieser gänzlichen Erfüllung

lag aber zugleich eine Vollendung des Begriffs der Liebe und dieſe war etwas Neues. Ich darf fragen, verſteht Olshauſen das alttestam. Geſetz in der Tiefe, die er ihm giebt, aus dem A. T., oder aus dem Neuen und deſſen neuem Gebote? Er wird nicht ſagen können, das erſtere.

V. 35. Daß Jeſus zunächſt ſeine μαθηταὶ, mit denen er eben ſprach, zur Beobachtung des neuen Gebotes verpflichtete, iſt eben ſo klar, als daß, ſo wenig der neue Bund und die Jüngerſchaft Jeſu (es heißt ὅτι ἐμοὶ μαθηταί, nicht ἀπόστολοι, ἐστε) ſich etwa bloß auf die zwölf Apoſtel beſchränkte, eben ſo wenig auch das neue Gebot V. 34., und daß alſo, ſo weit der neue Bund und die Jüngerſchaft Jeſu reicht, auch das neue Gebot, der νόμος τοῦ χριστοῦ, Gal. 6, 2. und das γνώρισμα des wahren Jüngers Jeſu gelten muß, 1 Joh. 3, 14. 16.

V. 36—38. Die Frage des Petrus ſcheint ſich unmittelbar an die Rede Jeſu von der echten Jüngerſchaft V. 35. anzuſchließen. Der echte Jünger will dem Herrn durchaus folgen. Aber wohin? Petrus hatte V. 33. nicht verſtanden, was um ſo leichter zu entſchuldigen war, da die Worte V. 33. für die Jünger einen andern Sinn hatten, als für die Juden, Jeſus ſich aber über den Unterſchied nicht näher erklärt hatte. Dieſen Unterſchied giebt Jeſus jetzt an. Der Jünger wird ihm einſt folgen in den Martyrertod (ὕστερον δὲ ἀκολουθήσεις μοι vergl. 21, 18.), nur jetzt nicht; jetzt ſoll er bleiben, um ihm als Apoſtel zu dienen. In dem οὐ δύνασαι liegt eine gewiſſe Amphibolie. Petrus verſteht es von dem natürlichen Können, Jeſus meint die höhere ſittliche Ordnung, die ihn beſtimmt, jetzt ohne ſeine Jünger in den Tod zu gehen. Auch hier vergißt und vermißt ſich der edle Petrus. Ohne zu bedenken, welch' eine Reife des Glaubens und welch' eine Kraft der Liebe dazu gehörte, um dem Herrn in dieſem Augenblicke in den Tod zu folgen, ſpricht er vermeſſen: Warum kann ich Dir jetzt nicht folgen?

Ich will mein Leben für Dich lassen! Er begreift jetzt erst, von welchem schweren Gange die Rede ist. In augenblicklicher Aufregung ist ihm das Schwerste nicht zu schwer. Den vermessenen Frager demüthigt der Herr durch die genaue Vorhersagung seines Falles noch in dieser Nacht. Was Petrus entschieden behauptet hatte τὴν ψυχήν u. s. w. stellt Jesus mit liebevollem Ernste in Frage [1]). Ja so wenig darf Petrus seines Muthes und seiner Liebe sicher seyn, daß er — obwohl verwarnt — doch fällt. Luk. 22, 21—38. stimmt hier am meisten mit Johannes überein. Nach Matth. und Mark. sagte Jesus dem Petrus seinen Fall voraus, beym Hinausgehen auf den Oelberg; was aber nach Joh. und Lukas falsch ist.

14, 1—31.

Jesus tröstet die Jünger durch die Verheissung seiner Wiederkunft und die Sendung des Geistes der Wahrheit.

V. 1—4. Der gedemüthigte Petrus verstummt. Da wendet sich Jesus wieder zu den Jüngern allen [2]), um die über den nahen Abschied, vielleicht auch über den nahen Fall eines ihrer Mitjünger, Erschrockenen wieder aufzurichten. Es kam darauf an, ihre Gemüther von der Erde, an der sie noch so sehr hingen, zum Himmel empor zu heben, sie frey von der Furcht und fest im Glauben und Vertrauen zu machen. — Der irdische ungläubige Sinn ist immer untröstlich und ein Knecht der Furcht. —

---

1) Lachmann liest V. 38. statt ἀπεκρίθη αὐτῷ mit Recht ἀποκρίνεται. Abgesehen von den Auctoritäten, — empfiehlt sich diese Lesart auch dadurch, daß sie die Erzählung lebendiger, rascher macht. — Wenn das richtigere φωνήσῃ durch so bedeutende Zeugen geschützt wird, wie A B K., so sehe ich nicht ein, warum man es nicht vorziehen soll. Man darf auch etwas darauf geben, daß die Abschreiber die neutest. Sprache nicht bloß corrigirt, sondern besonders die späteren auch nach ihrer noch mehr verdorbenen Sprachweise verdorben haben.

2) Die Lesart V. 1. καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ist offenbar eine Lectionariengloſſe.

Euer Herz, spricht er, erschrecke nicht! (V. 27.) Glaubet an Gott und glaubet an mich. In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen. Wäre es anders, so würde ich es Euch sagen. Ich gehe hin, Euch die Stätte zu bereiten. Und wenn ich hingegangen seyn und Euch die Stätte werde bereitet haben, werde ich wieder kommen und Euch zu mir nehmen, auf daß, wo ich bin, auch Ihr seyd. Wo ich nun hingehe, (13, 36.) wisset Ihr, und den Weg wisset Ihr auch.

Dieser Uebersetzung liegt die Knappische [1]) Interpunction und Auslegung der Stelle zum Grunde. Ich halte diese für die einzig richtige.

Aber nicht Alle nehmen πιστεύετε V. 1. beyde Mahle als Imperativ. — Chrysostomus scheint beyde πιστεύετε für Indicative halten zu wollen, was aber offenbar unstatthaft ist. Andere aber, wie Grotius, nehmen zwar das zweyte πιστεύετε imperativisch, das erste aber indicativisch, und übersetzen so: Wie Ihr an Gott glaubet, oder ihm vertrauet, so glaubet, vertrauet auch mir. Wollte Jesus dieß sagen, so mußte Johannes deutlicher schreiben, etwa εἰ πιστεύετε oder καθὼς πιστεύετε. Abgesehen davon, daß die Structur des Satzes höchstens erlaubt, das zweyte πιστεύετε als Indicativ zu nehmen, — so ist der Gedanke jener Auslegung hier weder schicklich noch richtig. Eben das Vertrauen auf Gott fehlte den Jüngern; sie hätten sonst Vertrauen auf ihren Herrn gehabt und wären nicht so traurig gewesen. Es ist auffallend, daß πιστεύετε wiederholt und dann nachgesetzt wird. Aber daraus kann kein Einwurf gegen die von uns befolgte Auslegung hergenommen werden. Die Wiederholung und Inversion erklären sich aus einer gewissen Nachlässigkeit, vielleicht auch einem gewissen Nachdruck der Rede. Als Hauptgedanke lag in der Seele des Redenden

1) S. Commentatio in locum ex oratione Jesu Joann. XIV, 1—7. in den scriptis v. arg. p. 273 ff.

das πιστεύειν εἰς τὸν Θεόν, ursprünglich schloß sich daran einfach an καὶ εἰς ἐμέ, aber um dieß als ein besonderes, was V. 2. weiter entwickelt wird, recht hervorzuheben, wird πιστεύετε wiederholt und nachgesetzt. Wenn Olshausen recht haben sollte zu übersetzen, glaubet an Gott, dann werdet ihr auch an mich glauben, so würde statt des zweyten πιστεύετε das Futurum stehen, vergl. 2, 19. Jak. 4, 7. Ephes. 5, 14. — Da die Jünger schon an Gott und Christum glaubten, so muß πιστεύετε hier von dem Vertrauen, der eigentlichen Quintessenz des Glaubens, verstanden werden [1]).

Unter den verschiedenen Auslegungen von V. 2. empfiehlt sich die zuerst von Laur. Valla vorgeschlagene von Calvin, Beza, Grotius, Knapp gebilligte und auch hier befolgte durch die Einfachheit und Leichtigkeit der Construction, so wie durch die kindliche Natürlichkeit und Klarheit ihres Gedankens. Dagegen aber hat La Roche kürzlich bemerkt [2]), „es finde sich im ganzen Umfange der Evangelien keine Stelle, die einen gleich matten Sinn enthalte, wie diese nach unsrer Erklärung; eine so müssige Phrase sey am wenigsten hier zu erwarten." Das ist ein Geschmacksurtheil, worüber, wie das Sprüchwort sagt, nicht zu streiten ist. Ich meines Ortes finde in der Knappschen Erklärung weder eine müssige Phrase noch einen matten Sinn. Nach La Roche ist die Stelle so zu verstehen: Glaubet an Gott und glaubet an mich, (glaubet), in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen; wo nicht, d. h. solltet Ihr dieß noch nicht im Glauben annehmen und euch deß getrösten können, so sey Euch gesagt, ich gehe eben hin, Euch die Stätte zu bereiten u. s. w. —

---

1) Sehr richtig schon Euthymius: πιστεύετε βεβαίως εἰς τὸν πατέρα καὶ εἰς ἐμέ· καὶ λοιπὸν ἡ εἰς ἡμᾶς πίστις συντηρήσει ἡμᾶς ἀνηττήτους. Ueber die verschiedenen Auslegungen d. St. vergl. Lampe.

2) S. Studien und Kritiken v. J. 1830. Heft 1. S. 114—118.

Aber wenn man es auch gelten läßt, daß das elliptische εἰ δὲ μή, welches doch wohl am natürlichsten aus dem unmittelbar vorhergehenden Satze ergänzt wird, auf das entferntere πιστεύετε V. 1. oder was dasselbe ist, auf das V. 2. willkührlich ergänzte πιστεύετε zurückbezogen wird, — wie soll man es entschuldigen, daß εἶπον ἂν ὑμῖν übersetzt wird, es sey Euch gesagt? Dieß ist durchaus wider allen Sprachgebrauch. Aber noch mehr! Die Versicherung Jesu, er gehe hin, ihnen die Stätte zu bereiten, nahm sie nicht den Glauben der Jünger eben so sehr in Anspruch, als der Satz, in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen? Der Gedanke, den diese Auslegung gewährt, ist nach meiner Meinung falsch. Beck [1]), indem er die Erklärung von La Roche verwirft, aber auch die von Knapp, weil sie keinen Sinn gebe, und durch die Annahme einer doppelten Ellipse in εἰ δὲ μή und εἶπον ἂν ὑμῖν (näml. οὐχ οὕτως εἶναι) eben nicht empfohlen werde, kehrt zu der älteren Auslegung zurück, wonach εἶπον ἂν ὑμῖν mit dem folgenden πορεύομαι u. s. w. zu verbinden und der ganze Satz fragend zu lesen ist. Er faßt die Stelle so: Würde ich Euch wohl, wenn es also sich nicht verhielte, gesagt haben, ich gehe hin, Euch die Stätte zu bereiten? — Wo aber hat Jesus ihnen dieß schon gesagt? Beck meint, Stellen, wie 13, 36. 12, 26. enthielten Anknüpfungs- und Fortleitungspuncte für etwaige näher eingehende Aeusserungen Christi in dieser Hinsicht, welche Johannes, wie so manches andere, nicht gerade mitgetheilt habe. Allein der Gedanke ist zu neu und eigenthümlich, als daß Johannes, wenn Jesus auf frühere Aeusserungen der Art zurückginge, diese mitzutheilen vergessen haben sollte. Dieß ist nicht Johanneische Art. vergl. 13, 33. Außerdem giebt die weitere Entwicklung des Gedankens V. 3. deutlich zu erkennen, daß er V. 2.

1) S. Studien und Kritiken v. J. 1831. Heft 1. S. 130 ff.

nicht als Erinnerung, sondern, wie V. 2. ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς u. s. w., gleichsam als ein neues Thema erscheint. Endlich mußte in diesem Falle durchaus ὅτι vor πορεύομαι gelesen werden, vergl. 11, 40. — Dieß findet sich nun in so vielen und bedeutenden Handschriften, daß Lachmann es in den Text aufgenommen hat. Es kann recht gut entstanden seyn, um der Auslegung, welche den Satz mit εἶπον ἂν ὑμῖν verbindet, einen entsprechenderen Text zu verschaffen. Aber es kann auch ausgelassen worden seyn, um, weil die Alten zum Theil den vorhergehenden Satz mit εἶπον ἂν ὑμῖν schliessen, und ὅτι als Causalpartikel nehmen, die so entstehende Schwierigkeit in der Verbindung der Gedanken mit der Verbindung selbst aufzuheben. Wenn es echt ist, so nehme ich es wie die Alten als Causalpartikel, und denke mir den Zusammenhang so: Wenn es nicht so wäre, so würde ich es Euch sagen, denn ich gehe zum Vater, um Euch in jenen Wohnungen die Stätte zu bereiten; d. h. wenn nicht früher, jetzt müßte ich es Euch sagen, wenn es nicht so wäre, — jetzt, in dem Augenblicke, wo ich fortgehe, um Euch die Stätte zu bereiten; — es wäre ja thöricht, dieß zu wollen, wenn in dem Haus. des Vaters keine Wohnung für Euch wäre. Also glaubet und vertrauet mir!

Der Himmel wird hier das Haus des Vaters Christi genannt; ein leicht verständliches Bild, vergl. Ps. 33, 13. 14. Es. 63, 15. Hebr. 13, 14. Der Nebenbegriff der Heimath für die Kinder Gottes, die auf der Erde Pilgrimme sind, scheint hier zu fern. In diesem Vaterhause, sagt Jesus, sind viele Wohnungen, (μοναί, σκηναὶ αἰώνιοι Luk. 16, 9. mansiones, Chald. מְדוֹרִין [1]), ἱκαναί, fügt Euthymius richtig hinzu, δέξασθαι καὶ ὑμᾶς, συνεσομένους ἡμῖν ἀεί.

1) So nannten die Juden die Wohnungen in der Stadt des Himmels. S. Schöttgen zu d. St.

Christus, der προόδρομος, (Hebr. 6, 20.) gehet voran, (πορεύομαι, ὑπάγω 13, 36. ἀναβαίνω 20, 17.), den Seinen die Stätte zu bereiten, vergl. V. 6. Olshausen bemerkt, der Ausdruck sey kindlich, aber er enthalte die Wahrheit, daß der Erlöser auch für die himmlischen Verhältnisse das fortbildende Princip sey. Ich möchte sagen, nicht sowohl das fortbildende, als das berechtigende, sofern nämlich unter dem τόπος nicht der leere Raum, sondern die wahre Bürgerschaft des seligen Lebens gemeint ist. — Lachmann liest V. 3. καὶ ἐὰν πορευθῶ, ἑτοιμάσω ὑμῖν τόπον· πάλιν u. s. w. Eben so früher schon Matthäi. Bedeutende Auctoritäten stehen auf ihrer Seite. Die recepta hat am wenigsten urkundliche Sicherheit. Eher noch ließe sich diplomatisch ἑτοιμάσαι rechtfertigen. Wenn die Lachmannsche Leseart einen verständigen Sinn giebt, ist sie offenbar vorzuziehen. Die Abgerissenheit der Sätze, die so entsteht, stört mich nicht; der bewegte, rührende Ton der Stelle empfiehlt sie sogar. Aber es ist schwer, ihr einen schicklichen Sinn abzugewinnen. Nachdem Jesus bestimmt gesagt hat, ich gehe hin, Euch eine Stätte zu bereiten, — wie kommt er dazu, zu wiederholen: und wenn ich hingegangen seyn werde, werde ich Euch eine Stätte bereiten? Soll darin liegen, nicht eher, als bis ich hingegangen seyn werde, kann ich Euch eine Stätte bereiten, oder meint er, er werde es so gewiß thun, als er weggehen werde? Das καὶ läßt einen Fortschritt des Gedankens erwarten. Aber er bleibt mehr stehen. Wenn die recepta mit ihrem vor ἑτοιμάσω eingeschobenen καὶ keine diplomatische Sicherheit hat, so ist entweder ἑτοιμάσαι oder ἑτοιμάσων zu lesen. Das letztere findet sich zwar nur in einem Evangeliarium bey Matthäi, aber alle Handschriften, welche ἑτοιμάσαι ohne καὶ lesen, stehen mittelbar auf seiner Seite. Jedenfalls aber hat die Stelle, wenn der Nachsatz erst mit πάλιν beginnt, den schicklichsten Sinn.—

Nicht genug, daß Christus voraufgeht, den Seinigen die Stätte im Himmel zu bereiten, er will auch wieder kommen, πάλιν ἔρχομαι, (ἐπανελεύσομαι) und sie zu sich nehmen u. s. w. So eilt der Freund den Freunden voraus in die Heimath, bereitet die Stätte, kommt ihnen entgegen, und holt sie ein, daß sie den Weg, das Ziel nicht verfehlen, vergl. Jes. 36, 17. Aber nicht erst am Ende der Tage! Das wäre den Jüngern wohl eben so wenig hinreichender Trost gewesen, als der Martha 11, 24., wenn Jesus ihr nur versprochen hätte, ihr Bruder werde einst am jüngsten Tage wieder auferstehen. Dem Zusammenhange und Zwecke der Rede gemäß kann hier nur das geistige Wiederkommen Christi (vergl. 12, 32. und 14, 21. 23.) und die Aufnahme der Seinigen in die Gemeinschaft des seligen Lebens im Himmel verstanden werden, vergl. Luk. 16, 22. 23, 43. 2 Kor. 5, 6. 8. Philipp. 1, 23. Man muß sich das innere Verhältniß so denken: Jeder Fortschritt der geistigen Gemeinschaft und Gegenwart des Erlösers bey seinen Jüngern mehrt die Bürgschaft, auch nach dem Tode mit ihm im seligen Himmelsleben, in dem vollendeten, triumphirenden Gottesreiche vereinigt zu werden. Der Gedanke des Todes der Jünger liegt freylich nur im Hintergrunde des Ausspruchs, aber er folgt mittelbar aus der Voraussetzung des Todes Christi.

V. 4. schließt sich an V. 3. am natürlichsten so an: Habt Ihr Acht gegeben, so wisset Ihr nicht nur, wohin ich gehen werde, sondern auch den Weg dahin. Wenn Jesus nicht das Interesse hatte, seinen Jüngern den Weg zu zeigen, den sie zu gehen hätten, um bey ihm zu seyn, so wäre der Zusatz καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε — in der That sehr überflüssig. Freylich wird dieß kein anderer Weg seyn, als den er selbst gegangen ist. Aber ich kann Meyer nicht beystimmen, wenn er sagt, Jesus meine den Weg, den er gehe, nämlich den Weg der Leiden und des To-

des. In diesem Falle mußte die Antwort, welche Jesus V. 6. auf die Frage des Thomas giebt, durchaus eine andere seyn. Diese Antwort und die Frage des Thomas sind allerdings bestimmend für den Sinn der Worte V. 4. Aus der Frage sieht man, daß Jesus den Weg zur Nachfolge für die Apostel meinte, aus der Antwort aber, daß er die Beziehung allgemeiner faßte, indem er sich selbst den Weg nennt, sofern er der Führer zum ewigen Leben, zum Vater ist. Die Apostel mußten aus allem Bisherigen und insbesondere aus dem, was er eben gesagt hatte, wissen, daß der Weg in den Himmel für sie die Gemeinschaft mit ihm im Glauben und in der Liebe sey.

V. 5. Die Frage des Petrus 13, 36. worauf sich V. 4. zum Theil zurückbezieht, — schien genügend beantwortet zu seyn. Gleichwohl fragt Thomas, nach seiner sinnlich verständigen Art, nicht ohne den naiven Witz, der ihm eigen gewesen zu seyn scheint: Herr, da wir immer noch nicht wissen, wohin Du gehen wirst, wie können wir den Weg wissen, um Dir zu folgen? Der Frage des Thomas liegt die von den Jüngern noch nicht überwundene sinnliche Denkweise zum Grunde, wonach sie, immer noch auf eine sichtbare und glänzende Offenbarung des Messianischen Reiches gerichtet, von allem dem nichts begriffen, was sich in den Reden Jesu auf die rein geistige Seite seines Reiches und die damit verbundene Nothwendigkeit seines Todes bezog. Daß der Abschied nahe sey, begriffen sie, aber den nahen Tod begriffen sie um so weniger, da Christus so eben noch von dem Wiederkommen gesprochen hatte. — Wir, die wir in die geistige Denkweise Christi eingepflanzt sind, begreifen dieß kaum, aber wir sollten dafür mehr dankbar seyn, als jene tadeln, die für die ganze Welt den schweren Uebergang vom sinnlichen zum wahrhaft geistigen Denken zuerst gemacht haben.

V. 6. 7. Die Antwort, ebenfalls nicht ohne ein gewisses Acumen, erklärt Euthymius so: ὁδὸς μέν, ὅτι δὲ

ἐμοῦ ἔρχεσθε, ἀλήθεια δὲ, ὅτι ἀληθεύω, καὶ πάντως ἔσται ταῦτα, ζωὴ δὲ, ὅτι καὶ τοῦ θανάτου κυριεύω. Εἰ οὖν ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός, ὁδηγήσω ὑμᾶς, εἰ δὲ καὶ ἀλήθεια, οὐ ψεύδομαι, εἰ δὲ καὶ ζωὴ, οὐδὲ ὁ θάνατος διαστήσει ὑμᾶς. An dieſer Erklärung kann man recht ſehen, daß das Gemeinverſtändliche darum noch nicht das Richtige iſt. Sie ſchließt ſich dem allernächſten Zuſammenhange an, aber ſie trifft den inneren Zuſammenhang nicht. Thomas wollte aus dem Ziele auf den Weg dahin ſchließen, als verſtände ſich dann dieſer von ſelbſt. Umgekehrt zeigt ihm Chriſtus den Weg, dieſer Weg zeigte am beſten das wahre Ziel. Hierin liegt das Acumen der Antwort. Den Weg weißt Du nicht, will Jeſus ſagen. Ich bin der Weg; er iſt vor Deinen Augen. Aber das räthſelhafte Wort löſt ſich. Wie Niemand zum Sohn kommt, wenn der Vater ihn nicht zieht, ſ. 6, 44., ſo kommt Niemand zum Vater, wenn nicht durch den Sohn. So iſt er alſo der Führer zum Vater. Dahin geht Jeſus, dahin ſollen die Seinigen ihm folgen. Dieß iſt die Antwort auf das ποῦ ὑπάγεις des Thomas. Damit wäre die Antwort geſchloſſen, die Frage erledigt. Jeſus ſagt aber noch, er ſey die Wahrheit und das Leben. Auch dieß muß verſtanden werden aus dem οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. Wie aber? Wenn das πρὸς τὸν πατέρα das beſtimmte Ziel iſt, alſo der Vater, nicht Chriſtus, ſo müſſen ἀλήθεια und ζωὴ als in Chriſto perſonifizirt unter den bildlichen Begriff des Weges fallen. Ich nehme alſo wenigſtens das erſte καὶ als Epexegeticum zu ὁδὸς, nämlich ſo: Der Weg iſt die in Chriſto perſonifizirte Wahrheit und das in Chriſto perſonifizirte göttliche Leben. Jene, wie dieſe muß aufgenommen, angeeignet werden im Glauben, wenn der Menſch zum Vater kommen ſoll, in die Gemeinſchaft des ewigen Lebens im Himmel, wohin Chriſtus jetzt geht. — Das alles hatte Jeſus ſeinen Jüngern vielfältig geſagt, ſie

mußten es wiſſen, wenn ſie aufmerkſam geweſen waren. Aber ſie kannten ihn noch nicht auf die rechte Weiſe. So fährt er alſo fort: Wenn Ihr mich kenntet, mich den Weg, würdet Ihr auch den Vater kennen, den Vater, als das Ziel, wohin wir gehen. — Wenn er nun hinzufügt: καὶ ἀπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε αὐτόν, ſo iſt ſowohl wegen des ἀπ' ἄρτι als auch wegen des Präſens γινώσκετε zu erwarten, daß darin irgend ein Gegenſatz liegt zwiſchen dem bisherigen Nichtkennen, und dem Kennenlernen des Vaters in Zukunft. Dem gemäß ſcheint, daß καὶ ἀπ' ἄρτι γινώσκετε ſo zu faſſen ſey: Aber fortan, von jetzt an werdet Ihr ihn erkennen. Dieß wäre dann daraus zu verſtehen, daß erſt mit der Todesverherrlichung des Erlöſers die wahre Einſicht in die Wahrheit Chriſti auch in den Jüngern beginnen ſollte. Aber warum ſchreibt Joh. nicht ἀλλ' ἀπ' ἄρτι, und warum ſetzt er nicht beſtimmt das Futurum? Ja, warum ſetzt er ἑωράκατε αὐτὸν hinzu, wodurch alle Beziehung von γινώσκετε auf das Zukünftige abgeſchnitten zu ſeyn ſcheint? Auf der andern Seite aber iſt der Anfang des Verſes von der Art, daß er es unmöglich macht, ἑωράκατε αὐτὸν auf das bisherige Erkennen der Apoſtel zu beziehen. Ich nehme es, was das καὶ betrifft, mit Dank an, daß nach Bentley und Birch der Codex Vaticanus καὶ gar nicht hat. Ohne καὶ läßt ſich viel freyer der logiſch geforderte Gegenſatz in dem ἀπ' ἄρτι denken. Wenn nun ἀπ' ἄρτι wohl nie die reine Gegenwart bezeichnet, ſondern immer irgendwie das Moment des Zukünftigen mit in ſich ſchließt, vergl. 13, 19., ſo könnte man in Beziehung darauf, daß Jeſus ſchon die Stunde der Verherrlichung als ein νῦν zu denken gewohnt iſt, den Satz ſo faſſen: Aber eben von jetzt an lernt Ihr den Vater kennen, indem jetzt der Vater in dem Sohn verherrlicht wird, vergl. 13, 31. Ja in dem Grade hoffe ich, erkennt Ihr ihn fortan lebendig, als ſtände er vor Euren Augen,

als hättet Ihr ihn zu Gesicht bekommen. — Das Perfectum ἑωράκατε ist eben so gebraucht 9, 37., und das Präsens γινώσκω in der Bedeutung von kennen lernen bedarf keines weiteren Beleges. — Ich halte diese Erklärung für die richtige, weil sie dem Sprachgebrauche und dem Zusammenhange am meisten entspricht. Geht man auf den Anfang der Antwort Jesu zurück, so erscheinen die Schlußworte als eine Tröstung, die Jesus sich selbst und seinen Jüngern giebt, daß ihnen der Weg und das Ziel, wonach sie jetzt noch fragen, bald ganz bekannt, ja unzweifelhaft seyn werden. —

Aber widerspricht unsrer Auslegung nicht das Folgende, V. 8 und 9.? »Ich antworte Nein.

V. 8. Philippus, der bey dem bildlichen ὁρᾶν an irgend eine sichtbare Theophanie zur Stiftung des Messianischen Reiches denkt, vergl. Maleachi 3, 1 ff., bittet den Herrn mit kindischem Unverstande: Zeige uns den Vater, so ist's uns genug, (so sind alle unsere Wünsche befriedigt). Als wenn er die Worte Jesu: εἰ ἐγνώκειτέ με καὶ τὸν πατέρα μου ἐγνώκειτε ἄν überhört oder gar nicht verstanden hätte, spricht er in seinem und seiner Mitjünger Namen, wie ein Neuling in der Lehre und im Umgange des Herrn.

V. 9—11. Was konnte niederschlagender für Jesus seyn, als die Rede des Philippus? Mit wehmüthigem Unwillen antwortet er daher: τοσοῦτον χρόνον u. s. w. Seine Hoffnung, daß die Jünger fortan den Vater erkennen würden, beruhete darauf, daß sie ihn (Christum) erkannt hatten, vergl. V. 7. Freylich fehlte ihnen noch viel an der vollen Erkenntniß Christi. Aber sie hatten doch den Sohn Gottes in ihm erkannt und geglaubt, vergl. 6, 69. So mußten sie also wissen, daß er die Dora, die Offenbarung des Vaters sey. Nach dieser Offenbarung außer dem Sohne noch fragen, hieß Christum noch gar nicht erkannt haben. Hieraus erklärt sich das folgende: ὁ ἑωρακὼς

ἐμὲ, ἑώρακε τὸν πατέρα· καὶ πῶς u. ſ. w. Es iſt dabey auffallend, daß Jeſus dem Philippus nicht beſonders verweiſt, daß er den Vater leiblich ſehen will; ja er gebraucht ſogar das ὁρᾶν τὸν πατέρα von neuem. Aber vielleicht war das δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα nicht ſo ſchlimm gemeint und bezog ſich eben nur auf die Offenbarung des Vaters im weiteren Sinne, ſo daß es die ſichtbare Theophanie mit einſchloß, aber ſich auch nicht allein darauf beſchränkte. In welchem beſtimmten Sinne Jeſus ſagt, ὁ ἑωρακὼς ἐμέ u. ſ. w., lehrt V. 10 und 11. Das ſchwierige Perfectum iſt wie V. 7. zu nehmen, ſo, daß die Gegenwart gleichſam als Endpunct oder Reſultat der Vergangenheit der Hauptbegriff iſt. Wer den Sohn als ſolchen gläubig vor Augen hat, der ſchauet gleichſam oder erkennt auch den Vater in ihm, denn beyde ſind unzertrennlich. Worte und Werke des Sohnes ſind des Vaters Worte und Werke. Wenn alſo Philippus wahrhaft an den Sohn glaubte, ſo mußten ihm auch Chriſti Worte und Werke als die des Vaters gelten. Dieſer Zuſammenhang der Gedanken tritt V. 10. ſehr beſtimmt hervor.

Ueber das εἶναι ἐν V. 10. 11. als Synonymum von ἓν εἶναι ſiehe zu 10, 30. 38. vergl. 17, 21. Wenn Jeſus beyde Mahle V. 10 und 11. ſagt ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί, ſo will er die Gegenſeitigkeit in der Gemeinſchaft mit ſeinem Vater recht ſtark hervorheben. Am klarſten macht man ſich dieſe Gegenſeitigkeit wegen des Folgenden dadurch, daß man auf das gegenſeitige δοξασθῆναι des Vaters und des Sohnes 13, 31. zurückgeht. Dieß ſchließt die Weſensgemeinſchaft in ſich, denn ohne dieſe wäre keine gegenſeitige Verherrlichung denkbar. Das ὁ ἐν ἐμοὶ μένων iſt das verſtärkte ὁ ἐν ἐμοὶ ὤν, und drückt einen Gegenſatz aus gegen die vorübergehende Vereinigung mit Gott, wie ſie z. B. in den Propheten des A. T. und in jedem frommen und Gott begeiſterten Menſchen Statt fand und noch Statt findet.

Jesus unterscheidet im Folgenden einen zweifachen Hauptbeweis für seine gegenseitige Gemeinschaft mit dem Vater, die Lehre, die er verkündigt, und die ein Jeder, der den Willen des Vaters thut, als Wort Gottes anerkennen muß, vergl. 7, 17., und seine Werke, die er nicht aus eigener Kraft, sondern die der Vater selbst durch ihn verrichtet. Das Verhältniß der beyden Sätze τὰ ῥήματα — und ὁ δὲ πατὴρ — τὰ ἔργα, — richtig zu bestimmen, hat eigenthümliche Schwierigkeiten. Auf den ersten Anblick scheinen beyde Sätze sich rein parallel zu einander zu verhalten. Dasselbe, was der erste negirt, scheint der zweyte in der äußeren Form des Gegensatzes (δὲ) positiv auszudrücken. Es scheint im zweyten Satze erwartet werden zu müssen, daß was Jesus redet, Gottes Wort sey, oder Gott durch ihn rede [1]), vergl. 12, 49. 7, 17. Statt dessen wird gesagt, αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα. Es giebt Ausleger, welche diesen Schein so sehr für die Wahrheit halten, daß sie meinen, ἔργα sey eben gleichbedeutend mit ῥήματα, oder, wenn man sich scheue dieß zu sagen, auf jeden Fall das Lehramt oder das Lehrgeschäft [2]). Allein schon der nächste Zusammenhang V. 11 und 12. nöthigt uns, anzuerkennen, daß ἔργα kein reines Synonymum von ῥήματα sey. Ja V. 11. tritt ἔργα, wie es scheint, in Gegensatz mit ῥήματα. Darauf führt auch das ποιεῖ, welches mit ἔργα verbunden unmöglich nur von der göttlichen Mittheilung der ῥήματα Christi verstanden werden kann. Man kann den Begriff der göttlichen ἔργα Christi nach Vergleichung von 5, 19. 36. 10, 25. 37. 38. im Allgemeinen so feststellen, daß sie die Messianischen Werke überhaupt, insbesondere aber die göttlichen Machtwerke, worin sich die δόξα des Erlösers kund giebt, bezeichnen [3]).

1) Wie alt diese Erwartung sey, zeigt die Lat. Lesart, ipse loquitur, et opera, quae ego facio, ipse facit.
2) S. Noesselt. Opusc. Tom. 2. p. 388.
3) S. Stark Paraphr. et Commentarius in Ev. Joan. Capp. XIII—XVII. Exc. 1.

Wenn dieß aber ist, wie soll man das Verhältniß beyder Sätze zu einander bestimmen? Enthält der zweyte Satz nicht irgendwie den Gedanken, daß auch die ῥήματα Jesu von Gott sind, so scheint im Zusammenhange wirklich etwas zu fehlen. Wenn τὸ ἔργον stände, so würde man darunter, als dem allgemeinen Messianischen Werke, die Lehre τὰ ῥήματα mit begreifen können, s. 17, 4. Allein der Plural ἔργα scheint, wenn sie auch im Leben Christi von der Lehre unzertrennlich sind, doch dem Begriffe nach von den ῥήμασι Christi verschieden zu seyn. So scheint es. Indeß nöthigt uns gerade V. 12., welcher freylich wegen V. 11. darauf zu führen scheint, daß τὰ ἔργα die ῥήματα ausschließt, genauer betrachtet, das Verhältniß etwas anders zu fassen. Denn, wenn Jesus hier sagt, die Werke der Apostel würden größer seyn als die seinigen, so hat dieß nur einen Sinn, wenn die apostolische Lehrthätigkeit mit darunter begriffen ist. Wir können daraus schließen, daß τὰ ἔργα, deren Collectivum oder Inbegriff τὸ ἔργον ist, bald im weiteren Sinne die ganze Messianische Thätigkeit Jesu mit Inbegriff auch seiner Lehre, bald im engeren Sinne, wie z. B. V. 11., alles, was sich von seiner δόξα in göttlichen Werken überhaupt, insbesondere aber in seinen Wundern, mit Ausschluß seiner Lehre, kund giebt, bezeichnet. In unsrem 10ten Verse sind die ῥήματα mit unter den ἔργοις begriffen, und der zweyte Satz ist nach meiner Meinung etwa so zu fassen: Ueberhaupt aber thue ich nichts aus mir selbst, sondern der Vater, der in mir beständig lebt und wirkt, er und kein anderer thut alles, was ich als Messias thue. Da sich zeigte, daß die Apostel in ihrem Glauben bis zu dem höchsten Punct der wechselseitigen Gemeinschaft zwischen ihm und dem Vater noch nicht gekommen waren, so ermahnt er sie, ihm doch zu glauben, daß er in dem Vater und der Vater in ihm sey. Weil sie sonst seinen Worten glaubten, so sagt er einfach πιστεύετέ μοι. Aber leider sieht

er sich genöthigt, den Fall anzunehmen, daß das Vertrauen zu seiner Person in ihnen noch nicht stark und geistig genug war, und sie des Beweises aus den Werken bedurften, εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετέ μοι! Glauben war auch bey den Werken nothwendig, wie überall, wo es auf das Verstehen und Festhalten des Göttlichen in der äusseren Erscheinung ankommt, nur ist es eine niedrigere Stufe. —

V. 12. Die Antwort auf die Frage des Philippus scheint V. 11. geendigt zu seyn. Daß hier etwas Neues anfange, worauf Jesus zugleich ein großes Gewicht legt, zeigt die Formel ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν. Jesus verheißt ihnen von V. 12. bis V. 21., welches genau zusammenhängt, — für ihre Wirksamkeit auf Erden, unter der Bedingung des Glaubens und der treuen Liebe, die Kraft, Werke zu thun, wie er gethan habe, ja noch größere, die vollkommene Erhörung ihres Gebetes in seinem Namen, und endlich den bleibenden Beystand des heiligen Geistes, der seine Stelle bey ihnen vertreten werde. Man könnte denken, Jesus kehre nach der Unterbrechung, welche zuerst die Frage des Thomas, dann die des Philippus ihm gemacht hatten, zu der Ermuthigungs- und Troströde V. 4. zurück, die er freylich nicht wiederholt, aber fortsetzt. Wirklich knüpft er auch daran in sofern wieder an, als er im Folgenden nicht weiter unmittelbar gegen Philippus disputirt. Aber allerdings zeigt schon das τὰ ἔργα und das ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ V. 12., daß, wiewohl er zu etwas anderem übergeht, was dem Inhalte nach mehr mit V. 5., wenigstens mit V. 7. zusammenhängt, doch in V. 11. die Bedingung liegt, warum er gerade so fortfährt zu reden. Ich denke mir den Uebergang so: Das Glauben an Christum, als den wahrhaftigen Sohn Gottes, ist die wesentliche Bedingung des Apostelthumes. Die Werke Christi haben nicht nur die Kraft, in den Aposteln den Glauben an ihn zu bewirken, sondern der so gewirkte lebendige Glaube giebt ihnen zugleich auch die Macht, nicht nur die Werke

auch zu thun, die er thut, sondern noch **größere**, als diese. — Was für Werke sind hier gemeint? Das ἔργον (der Inbegriff seiner ἔργα) des Messias auf Erden war das Lebendigmachen des geistig Todten, das Richten der Welt, 5, 20—27. die Verherrlichung des Namens Gottes auf der Erde 17, 4., die Stiftung und Begründung des Himmelreiches. Alle Thaten und Werke, welche der Herr eben in Beziehung auf sein Reich verrichtet hatte, es seyen nun Wunder im engeren oder weiteren Sinne, in der Natur oder in der Welt des Geistes, — sollten seine Jünger auch verrichten können. So fern aber Jesus sich nur auf die erste Gründung seines Reiches und mit seinen Werken nur auf das Jüdische Volk (und zwar mit wie geringem Erfolge! vergl. 12, 37 ff.) beschränkte, die Jünger aber ausgingen in alle Welt und lehreten alle Völker mit so **viel größerem Erfolge**, als er selbst, — heißt es hier, sie würden noch **größere** [1]) Werke vollbringen. Da diese größere und weitere Verherrlichung Gottes und seines Namens, so wie die Verklärung des Menschensohnes von dem Tode des letzteren abhing, und zwar der Gestalt, daß nur der **sterbende** und zum Vater zurückkehrende Christus verklärt werden und den die Kirche vollendenden heiligen Geist senden konnte, so fügt Jesus hinzu: ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα μου πορεύομαι, vergl. V. 13. und 16, 7—11. So schon Calvin [2]). Storr [3]) aber, der, weil er willkührlich τὰ ἔργα auf die

1) Einige Ausleger nehmen μείζονα für πλείονα, aber ohne hinreichenden Grund. Auch bekommt der Gedanke durch diese arithmetische Auslegung etwas Unschickliches. Andere noch grundloser und unschicklicher statuiren hier eine Hyperbel. Μείζονα steht hier, wie 5, 20.

2) Ascensum Chr. paulo post sequuta est admirabilis mundi conversio, in qua potentius se exseruit Chr. divinitas, quam quum inter homines ageret. — **Quia vado ad patrem**: Ratio cur facturi sint discipuli majora quam Chr. ipse, — quoniam adita regni sui possessione suam potentiam plenius e coelo demonstraturus sit. So auch Morus zu dieser Stelle.

3) Dissert. exegeticae in librorum N. T. historicorum aliquot

eigentlichen Wunder beschränkt, eben so willkührlich bey μείζονα die Beziehung auf die ἔργα leugnet, (als wenn die Apostel nicht auch die Gabe der Wunder gehabt hätten,) — faßte den Sinn und Zusammenhang von ὅτι u. s. w. so: Größeres, als ich werdet Ihr thun, weil ich von der Erde scheide und das kaum erst begonnene Werk Euch zur Vollendung überlassen muß. Aber in diesem Falle wäre ὅτι zu viel. Daß er weggeht kann der Grund des μείζονα nicht seyn, sondern, daß er zum Vater geht.

V. 13. Knapp und Griesbach verknüpfen V. 13. mit V. 12. so, daß das τοῦτο ποιήσω von ὅτι V. 12. abhängig ist. Es könnte dem Johanneischen Style angemessener scheinen, V. 13. als einen Satz für sich zu nehmen. Da indeß das folgende τοῦτο ποιήσω bestimmt zurücksieht auf das πρὸς τὸν πατέρα μου πορεύομαι, und als Folge davon, daß Jesus bey dem Vater ist, gedacht werden muß, so glaube ich, daß Knapp und Griesbach Recht haben. Nicht bloß, daß er zurückkehrt zum Vater, sondern auch, daß er bey dem Vater seyend Theil hat an der göttlichen Macht, dieß zusammen ist der Grund des μείζονα τούτων ποιήσει. Der nähere innere Zusammenhang der Gedanken ist dieser: An Kraft zu solchen Werken wird es Euch nie fehlen. Denn was Ihr bitten werdet in meinem Namen, das werde ich Euch geben (vergl. Matth. 28, 20.), auf daß der Vater durch den Sohn verherrlicht werde, vergl. 13, 31. 17, 2 ff. Ἵνα auf τοῦτο ποιήσω bezogen drückt die nothwendige objective Folge als subjective Absicht des Erlösers aus. Die Verherrlichung des Vaters ist der Zweck all' seines Thuns im Himmel wie auf Erden. Durch ἐν τῷ ὀνό-

---

locos P. 2. p. 54.: hisque rebus (miraculis) majores res (non μείζονα τούτων ἔργα 5, 20.) efficietis ipsum, quo miracula eduntur, consilium plenius, quam ego, qui ad patrem revertor, eaque de causa meum inceptum ipse praesens peragere nequeo, sed vobis pertexendum relinquo u. s. w.

ματί μου knüpft Jesus die Erhörung an eine bestimmte Bedingung; es muß ein Bitten in seinem Namen seyn, wenn es erhört werden soll, vergl. V. 14. 15, 16. 16, 23. Kap. 15, 7. heißt es schlechthin: ὃ ἂν θέλητε αἰτήσασθε καὶ γενήσεται ὑμῖν. Aber dieß gilt nicht unbedingt. Unmittelbar vorher wird die Bedingung angegeben, nämlich daß die Jünger in seiner Gemeinschaft und Lehre bleiben. Ist dieß nun dasselbe, was Jesus in den andern Stellen das Bitten in seinem Namen nennt? Allerdings! Ja diese Stelle halte ich für den hermeneutischen Kanon der andern. Unter dem ἐν τῷ ὀνόματί μου verstehe ich den Namen Christi, des Sohnes Gottes, den Messianischen Namen. In diesem Namen etwas thun, bitten u. s. w. heißt, in der gläubigen liebevollen Gemeinschaft mit Christo, als dem Sohne Gottes, etwas thun, bitten u. s. w. Was in dieser Gemeinschaft geschieht, geschieht im Namen Christi, geschieht in seinem Geiste und Sinne, in Beziehung auf die Förderung seines Reiches u. s. w. Noch abbrevirter ist die Formel ἐν Κυρίῳ, ἐν Χριστῷ, sie bedeutet aber ganz dasselbe. Wenn nun ein solches Bitten nicht anders seyn kann, als ein Bitten κατὰ τὸ θέλημα τ. θεοῦ 1 Joh. 5, 14., jenes Ur- und Grundgebet: Dein Wille geschehe!, so ist es klar, wie es immer und überall von Gott erhört wird. Jesus sagt, τοῦτο ποιήσω, und V. 14., wo er denselben Gedanken wiederholt, sagt er nachdrucksvoll ἐγὼ ποιήσω. Also er erfüllt die Bitten? Ja Cod. B. liest mit mehreren andern Handschriften sogar ἐάν τι αἰτήσητέ με ἐν τῷ ὀνόματί μου, — worin liegt, daß das Gebet auch an ihn gerichtet werden soll. Indeß 15, 16. heißt es: ὅτι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου, δῷ ὑμῖν, und eben so ist 16, 23. der Vater sowohl derjenige, an den das Gebet zu richten ist, als auch derjenige, der es erhört. Wie ist dieß zu verstehen? Ich bin überzeugt, daß die Lesart ἐάν τι αἰτή-

σητέ με V. 14. falsch ist. Alle Beziehung des Gebetes auf Christus liegt in dem ἐν τῷ ὀνόματί μου, und die Stellen 15, 16. 16, 23. entscheiden bestimmt dafür, daß, wie er selbst sein Gebet an den Vater richtet 17, 1 ff., so auch das Gebet der Jünger an den Vater zu richten ist. Wenn aber alles, was der Vater in seinem Reiche thut, für die Menschen vermittelt ist durch Christus, so kann Christus, indem er vorzugsweise seine Vermittlung im Sinne hat, wie hier, sagen ἐγὼ ποιήσω, an den andern Stellen aber, wo dieser Gedanke zurücktritt, ohne jedoch aufgegeben zu werden, denn er liegt in dem ἐν τῷ ὀνόματί μου, alles unmittelbar auf den Vater beziehen.

V. 14. ist nicht reine Wiederholung von V. 13. Theils in der Wendung ἐάν τις theils in dem Hervorheben des ἐγὼ liegt etwas Eigenthümliches. Das ἐάν τι drückt den Satz weniger in Beziehung auf den Inhalt, als auf den Act des Gebetes in voller Allgemeinheit aus. Da V. 13. der Gedanke nur als ein abhängiger von ὅτι V. 12. erscheint, so hat es etwas Nachdrückliches, daß Jesus ihn hier von Neuem als eine unabhängige Assertion hervorhebt.

V. 15. Soll aber, fährt Jesus fort, so Großes an Euch erfüllt, insbesondere Euer Gebet erhört werden (vergl. 15, 7.), so haltet vor allen Dingen meine Gebote. Darin erweiset sich Eure Liebe gegen mich, vergl. V. 21. 23. 24.

V. 16. 17. Immer trostreicher und ermuthigender wird die Rede des Herrn. Seiner persönlichen παράκλησις müssen die Seinigen fortan entbehren. Er kann nicht immer bey ihnen bleiben. Wer wird ihnen nun helfen und beystehen? Auch diesen Verlust will ihnen der liebreiche Freund aufs reichlichste ersetzen. Ich werde den Vater bitten, spricht er, und er wird Euch einen andern Parakletos geben, einen solchen, der ewig bey Euch bleiben soll, — den Geist der Wahrheit, den die Welt, die ungläubige, nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht

siehet, noch kennet. Ihr aber erkennt ihn, denn er bleibet bey Euch und ist in Euch.

In welchem Sinne nennt Jesus sich und den Geist der Wahrheit παράκλητος [1]?

Origenes erklärte de princip. 2, 7. παράκλητος durch παραμυθητής, Hieronymus übersetzte consolator, Luther, Tröster [2]). Da παρακαλεῖν im N. T. nicht selten so viel ist, als trösten, und der Context in unserer Stelle diese Erklärung zu begünstigen scheint, so hat sie von jeher viele Freunde gefunden. Aber schon Euthymius scheint gefühlt zu haben, daß dieser Begriff sowohl hier, als in den Parallelen 14, 26. 15, 26. 16, 7. zu eng ist. Umschreibend erklärt er daher παράκλ. an dieser Stelle durch παραινέτης καὶ ἀλείπτης ἐν τοῖς ἄθλοις τῆς ἀρετῆς, καὶ (πρὸς) ψυχαγωγία (αν) ἐν ταῖς θλίψεσι καὶ ἀντίληψις (ιν). Noch weniger paßt der Begriff Tröster 1 Joh. 2, 1., wo Christus der Paraklet bey dem Vater genannt wird. Offenbar aber muß ein Begriff ausgemittelt werden, der, wenn auch mit kleinen Modificationen, doch im Wesentlichen allen hierhergehörigen Stellen zum Grunde liegt. — Ernesti [3]) schlug, nachdem man die Erklärung des Theodor von Mopsvestia [4]) durch διδάσκαλος schon vergessen hatte, von neuem vor, παράκλ. durch Lehrer zu übersetzen. Daß παρακαλεῖν im N. T. nicht selten den Nebenbegriff des Lehrens habe, ist unleugbar. Auch scheint in gewisser Beziehung der Begriff Lehrer hier und 14, 26. 15, 26. 16, 7. schicklich. Da aber 1 Joh. 2, 1. dieser Begriff, auch als

1) Siehe hierüber die vortreffliche Abhandlung von Knapp de Spiritu S. et Christo paracletis, sive de varia potestate vocabulorum παρακαλεῖν, παράκλησις, παράκλητος in den script. var. arg. p. 117 ff.

2) Hesychius in der Glosse: παρακλήτορες, παραμυθηταί.

3) Dissert. de difficultatibus N. Testamenti recte interpretandi, in den Opusc. philol. criticis p. 215.

4) In der Catene zu d. St.

Nebenbegriff, durchaus nicht leidet, und die Herleitung desselben aus einer Nebenbedeutung von παρακαλεῖν [1]) höchst unsicher ist, auch das Wort, wo es sonst vorkommt [2]), nie unmittelbar so viel ist als Lehrer, so hat die Erneſtiſche Erklärung einer andern besonders seit Dr. Knapps Untersuchung üblich gewordenen mit Recht Platz gemacht.

Schon Calvin, Beza, Lampe, Grotius, Semler u. a. suchten zu der allerälteſten Erklärung des Wortes in der Lateiniſchen Kirche, advocatus, zurückzukehren. Da die meiſten dieſer Exegeten aber in der Entwickelung dieſer altlateiniſchen Ueberſetzung die Zweydeutigkeit des Gebrauches von advocatus in der ſpäteren Latinität, wo es auch so viel ist, als causae patronus, nicht genug beachteten, und irrig 1 Joh. 2, 1. vergl. Röm. 8, 26. zur Grundlage für die Stellen des Evangeliums machten, so ſind ſie wieder auf allerley Abwege gekommen, und haben dem παράκλητος im Evangelium die Bedeutung von causae patronus, orator und dergl. gegeben, welche Begriffe

1) Παρακαλεῖν und παράκλησις heißt auch Tit. 1, 9. 2, 15. 1 Tim. 6, 2. 1 Theſſ. 2, 3. nicht ſchlechthin lehren, Lehre, ſondern lehrendes Ermahnen, belehrende Ermahnung.

2) Das Wort (auch in der activiſchen Form, παρακλήτωρ) kommt vor Hiob. 16, 2. bey Aquila und Theodotion, (die Alexand. haben hier παρακλήτορες), in der Chald. Paraphraſe zu Hiob 16, 2. 33, 23., wo פַּרְקְלִט dem Hebr. מְלִיץ entſpricht, welches zwar den Nebenbegriff des Lehrers haben kann, aber nie unmittelbar Lehrer heißt, wie Erneſti glaubte. Sodann kommt das Wort häufig bey den Rabbinen vor, als ſynonym mit מְלִיץ, welches im A. T. oft ſo viel iſt, als interpres, legatus, deprecator. In der letzteren Bedeutung ſteht es oft bey den Rabbinen. Philo, der παράκλητος oft hat, gebraucht es in der Bedeutung von Helfer, z. B. de opificio mundi, Mangey Tom. 1. p. 5., öfter aber noch z. B. vom Hohenprieſter und vom Logos in der Bedeutung von Fürſprecher, Fürbitter, deprecator. S. Loesner observat. p. 153. u. 496 f. Epist. Barnabae §. 20. heißt es ſo viel, als patronus, eben ſo Euſeb. KG. 5, 1. In der claſſiſchen Gräcität hat das Wort, beſonders bey den Rednern oft vorkommend, die Bedeutung von Beyſtand, Helfer, Rathgeber, advocatus, patronus. S. Knapp a. a. O. S. 118 ff. Index Graecus Demosth. Reisk.

wohl 1 Joh. 2, 1. passen, aber nicht hier. Den Irrthum dieser halbrichtigen Erklärung aufdeckend hat Dr. Knapp, gestützt auf den Sprachgebrauch des Wortes sowohl in der reinen Gräcität, als auch in der Jüdischen und bey den Rabbinen, welche das Griechische Wort aufgenommen haben, besonders aber indem er den Zusammenhang der betreffenden Stellen im Evangelium, so wie die Aehnlichkeit und den Unterschied zwischen diesen und 1 Joh. 2, 1. sorgfältig erörtert, die allein richtige Auslegung geltend gemacht, nach welcher das Wort in allen hiehergehörigen Stellen des N. T. den gemeinsamen Begriff eines Beystandes (advocatus, worauf auch die passive Form hinweist,) hat, in unserer Stelle aber und 14, 26. 15, 26. 16, 7. die besondere Bedeutung eines Berathers, Helfers, Schutzherrn [1]), 1 Joh. 2, 1. hingegen die eines Fürsprechers (gerichtlichen Beystandes) bekommt [2]).

Daß unter dem πνεῦμα τῆς ἀληθείας der heilige Gottesgeist verstanden werden müsse, geht aus Vergleichung von 14, 26. 15, 26. 16, 7. mit Matth. 10, 19. 20. Apostelg. 2, 1 ff. vergl. 1, 4 ff. Luk. 24, 49 f. 1 Kor. 12, 8. Ephes. 1, 17. 1 Petri 1, 12. u. a. m. aufs deutlichste hervor. Der Geist der Wahrheit wird dieser Geist genannt. In welchem Sinne, lehrt bestimmter 16, 13. 14. 17, 17. 19. 1 Joh. 4, 1 ff. Warum aber wird gerade dem heil. Geiste, sofern er der Geist der Wahrheit ist, d. h. die Wahrheit enthält und giebt, das Helfer- und Schutzherrnamt für die Apostel anvertrauet? Alle Kraft und Macht Christi und seines Reiches hatte und sollte ihre Wurzel haben in der Wahrheit, dem Worte Gottes. Was hat die Kirche des Herrn gegründet, verbreitet, gefestiget in der Welt? Die rein geistige, aber

1) Παράκλητος, βοηθός.

2) Nach dem Sprachgebrauche der classischen Latinität ist παράκλ. in den Stellen des Evang. Joh. advocatus, 1 Joh. 2, 1. causae patronus.

unüberwindliche Kraft und Macht der göttlichen Wahrheit, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Da alle Schwäche, Aengstlichkeit und Rathlosigkeit der Jünger Jesu ihren Grund hatte in ihrem Mangel an Einsicht in die Wahrheit, in ihren Vorurtheilen und Irrthümern, — was konnte ihnen helfen, als allein jener Geist der Wahrheit, der sie in alle Wahrheit einleiten, ihnen den Herrn verklären, von ihm zeugen und die Welt überführen sollte von der Sünde des Unglaubens, der Gerechtigkeit Christi und von dem Gerichte über den Fürsten dieser Welt? Mit diesem Geiste der Wahrheit waren sie unüberwindlich, in ihm hatten sie einen ewigen Beystand, Helfer und Rathgeber in aller Noth und Angst.

Diesen Geist der Wahrheit will Jesus, wie er kindlich spricht [1]), den Seinigen vom Vater erbitten, denn er gehet aus vom Vater, und der Vater sendet ihn im Namen Jesu Christi, vergl. V. 26.

Da nur der Glaube den Geist der Wahrheit zu empfangen vermag, so heißt es V. 17., daß die ungläubige Welt ihn nicht empfangen könne, weil sie ihn nicht sehen und erkennen (nicht wolle, wie Kuinöl meint, sondern) könne, (eben weil ihr das Organ dazu fehlt, der Glaube,) vergl. 12, 37 ff. 1 Kor. 2, 6 ff. Daß θεωρεῖν hier der stärkere bildliche Ausdruck für γινώσκειν, das geistige Beschauen sey, geht aus dem Schlusse von V. 17 und 19. vergl. 1 Joh. 3, 6. deutlich hervor. Ihr aber, fährt Jesus fort, Ihr meine gläubigen Freunde, erkennt ihn (den Geist der Wahrheit), denn er bleibet bey Euch und ist in Euch. — Lachmann liest statt der recepta ἔσται mit Codex B und einigen andern Auctoritäten ἐστίν. Wenn μένει wirklich Präsens ist, muß auch ἐστὶν gelesen werden. Wie aber sind die Präsentia γινώσκετε, μένει, ἐστὶν hier zu nehmen? Wegen des voraufgegangenen

1) Chrysostomus: συγκαταβάσεως ἡμῖν ὁ λόγος.

δώσει und ἐρωτήσω können die Präsentia nur so verstanden werden, daß sie das Zukünftige in sich schliessen. Meyer hat nicht ganz Recht, sie als indifferent gegen eine bestimmte Zeit zu nehmen. Jesus stellt einander gegenüber den gegenwärtigen Charakter des κόσμος und der Jünger. Jener ist von der Art, daß er das πνεῦμα nicht zu erkennen vermag, diese haben im Glauben an ihn die Bedingung, den Geist als Bleibendes zu empfangen. Das παρ' ὑμῖν μένει und ἐν ὑμῖν ἐστιν denke ich mir in dem Verhältniß zu einander, daß das erstere mehr ausgeht von dem Begriffe des παράκλητος, der bey ihnen ist, das letztere mehr von dem Begriffe des πνεῦμα, welches in ihnen ist. — Das ὅτι ist daraus zu verstehen, daß den Geist der Wahrheit Jeder nur erkennt aus eigenem Besitz und eigener Erfahrung.

V. 18—21. Noch trostreicher erklärt Christus den Seinigen: So lasse ich Euch also auf keine Weise verwaiset. Ja ich komme (wieder) zu Euch! Nur noch ein Kleines, und [1]) die Welt wird mich fortan nicht mehr sehen. Ihr aber werdet mich (wieder) sehen, denn ich lebe und Ihr werdet auch leben. An jenem Tage des Wiedersehens werdet Ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin, und Ihr in mir und ich in Euch, (also in der innigsten Gemeinschaft der Liebe). Aber nur wer meine Gebote hat und sie hält, liebt mich, wer mich aber liebet, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben, und in dieser Liebe mich ihm zeigen (offenbaren).

Daß hier nicht von dem Wiedersehen Christi und der Apostel in jenem Leben nach dem Tode der letzteren die Rede seyn könne, lehren Ausdruck und Zusammenhang deutlich. Nur ein diesseitiges Wiedersehen kann gemeint seyn.

1) Das καὶ hier und 16, 16 ff. in ἐν ᾧ aufzulösen, ist darum unstatthaft, weil nicht von einem Zeitraume innerhalb welches, sondern nach welchem etwas geschehen soll, die Rede ist.

Jesus sah sich mit seinen Jüngern wieder nach seiner Auferstehung und blieb bey ihnen bis zu seiner Himmelfahrt. Dieß ist eine ausgemachte Thatsache. Ist dieses Wiedersehen hier gemeint? Die älteren Exegeten bejahen diese Frage ohne alles Bedenken. Dafür spricht die Analogie von Matth. 20, 19. Mark. 10, 34. Luk. 18, 33. (24, 21.), ferner das ἔρχομαι V. 18. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ V. 20. und die Parallele 16, 16. μικρὸν καὶ οὐ (οὐκέτι) θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν, καὶ ὄψεσθέ με, wodurch man berechtigt zu seyn scheint, das ἔτι μικρὸν V. 19. auch auf ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με zu beziehen, und das θεωρεῖν V. 19. beyde Mahle vom leiblichen Sehen zu verstehen. Und da es Apostelg. 10, 40. 41. heißt, Jesus sey nach seiner Auferstehung nicht allem Volke offenbar geworden, ἐμφανὴς, sondern nur den von Gott vorerwählten Zeugen, die mit ihm gegessen und getrunken haben: so scheint diese Auslegung auch von dieser Seite gerechtfertigt zu seyn, vergl. V. 19. 22.

Hat aber Jesus nur sein leibliches Wiedersehen mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung gemeint, wie kommt es, daß er in so schwankenden Ausdrücken davon spricht? Wie deutlich und genau erklärt er sich darüber Matth. 20, 19. (vergl. die Parallelen im Mark. und Luk.)! Nur sein nicht mehr gesehen werden von der Welt bestimmt er genauer, indem er V. 19. sagt ἔτι μικρὸν, καὶ. — Da aber dieses ἔτι μικρὸν auch auf ὑμεῖς δὲ θεωρ. zu beziehen wegen des δὲ völlig unstatthaft ist, so spricht er von seinem Wiederkommen und seinem Wiedersehen auf eine so unbestimmte Weise, daß seinen Jüngern dabey an eine leibliche Wiederkunft nach dreyen Tagen zu denken unmöglich war. Erwägt man ferner, wie wenig seine Jünger auch nach seiner Auferstehung im Stande waren, ihn und seine höhere Gemeinschaft mit Gott und mit ihnen zu verstehen, vergl. 20, 19—29. Luk. 24, 13—53. Apostelg. 1, 6.: so scheint auch V. 20. jener Mei-

nung, daß Jesus hier sein leibliches Wiederkommen nach seiner Auferstehung gemeint habe, zu widersprechen. Dazu kommt, daß Jesus nach seiner Auferstehung nicht bloß von den Aposteln gesehen wurde, sondern auch von vielen andern Gläubigen, so daß, wenn er bloß dieses Wiedersehen, das so vorübergehend war, gemeint hätte, er V. 18. zu seinen Jüngern nicht hätte sagen können, er werde sie nicht verwaiset lassen, da er wiederkomme, und V. 19. nicht, daß der Grund ihres gegenseitigen Wiedersehens sein und ihr Leben sey, da in diesem Falle καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε völlig überflüssig gewesen wäre. Nimmt man nun dazu, daß Jesus in der Antwort auf die Frage des Judas V. 23. das, was er V. 18—21. gesagt hatte, von einem bleibenden Wiedersehen und Offenbarwerden, ja von einem mit seinem Vater gemeinschaftlichen Bewohnen derer, die ihn lieben und seine Gebote halten, auslegt, daß er also sein Wiedergesehenwerden von den Seinigen an die Bedingung ihrer treuen Liebe zu ihm und ihres Lebens im Glauben anknüpft: so kann, selbst, wenn 16, 16 ff. nur vom leiblichen Wiedersehen ausgelegt werden müßte, unsere Stelle doch auf keinen Fall davon, sondern muß von dem geistigen Wiederkommen und Offenbarwerden der Person Jesu in Gemeinschaft mit dem Paraklet verstanden werden. Nur in diesem Sinne konnte Jesus sagen: Ihr werdet nicht verwaiset seyn; denn ich komme wieder [1]). Die ungläubige Welt sieht mich fortan nicht mehr. Ihr aber, Ihr Gläubigen, die Ihr mich liebt und meine Gebote haltet und eben dadurch Eins mit mir seyd und ewiges Leben habt, Ihr werdet mich, (den Lebendigen, Verklärten, Verherrlichten,) der ich zum Vater gehe, im Glauben und in der Liebe sehen, und an dem Tage erkennen, daß ich im

1) Vergl. Matth. 28, 20. Ich bin bey Euch bis an der Welt Ende.

V. 23. 24. Die Antwort Jesu erklärt das ἐμφανίσω ἐμαυτὸν V. 21. in dem oben angegebenen Sinne näher, und warum er sich der Welt nicht offenbaren werde. Nur die gläubigen und treuen Herzen sind fähig und würdig, daß Christus und der Vater Wohnung bei ihnen machen. Der bildliche Ausdruck, μονὴν ποιεῖν, [1]) wird verständlich durch Vergleichung mit Lev. 26, 11. 12. Ezech. 37, 26 ff. Offenb. 21, 3. 1, 14. vgl. Weish. 1, 4. 5. und mit dem, was die Juden von dem Wohnen der Schechina unter den Frommen lehren, [2]). Es ist hier nicht sowohl der Begriff des Inwohnens, als des Beywohnens, der unmittelbarsten Nähe und Gegenwart, festzuhalten. V. 24. hängt mit V. 23. so zusammen: Wer mich nicht liebt, hält auch meine Lehren und Gebote nicht, vergl. V. 15. Diese Lehren aber, das Wort ὁ λόγος (der Inbegriff der λόγοι), das Ihr von mir höret, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat. Wer also dieses Gotteswort verwirft und nicht hält, bey einem solchen können wir, der Vater und ich, keine Wohnung machen. — Darum, will Jesus sagen, offenbare ich mich nur Euch und nicht der Welt.

V. 25. 26. scheint Jesus seine Unterredung schließen zu wollen. Dieses habe ich Euch gesagt, so lange ich noch bey Euch war, alles übrige, fügt er tröstend hinzu, was Euch noch zu wissen Noth thut, wird Euch der Paraklet, der heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird (vergl. V. 16.), lehren, und Euch auch erinnern an alles das, was ich Euch gesagt habe. Das Geschäft des heil. Geistes, als Paraklet der Jünger, ist ein zwiefaches, theils die Fortsetzung und Vollendung der Belehrung Christi, theils die Bewahrung und Verständigung des von Christo Empfangenen, vgl. 16, 13. 14. Eins ist durch das andere

1) Ueber μονὴν ποιεῖν siehe Kypke zu d. St. Schon Thucydides lib. 1. p. 29. hat diesen Ausdruck.

2) Vergl. hierüber Danz dissert. Schechina cum piis cohabitans in Meuschens N. T. ex Talmude illust. zu d. St. p. 701 ff.

bedingt. [3]) Ἐν τῷ ὀνόματί μου ist aus V. 14. und 16. zu verstehen. Der Vater sendet den Geist auf Bitten, durch Vermittlung des Sohnes, wenn in seinem Namen darum gebeten wird. Meyer glaubt, es bezeichne, daß das πνεῦμα der Stellvertreter Christi seyn werde. Aber erstlich ist ἐν ὀνόματί μου auf den Act des Sendens zu beziehen, als dessen Bedingung; sodann ist der Gebrauch dieser Formel in allen diesen Kapiteln entschieden dagegen; ja ich weiß keine Stelle im N. T., wo man sagen könnte, ἐν ὀνόματι bezeichne ohne Weiteres den Begriff der Stellvertretung.

V. 27. Anspielend entweder auf die damahls unter den Hebräern übliche Grußformel שָׁלוֹם לָךְ, שָׁלוֹם לָכֶם, wenn diese auch Abschiedsformel war [1]), oder auf den Hebr.

3) Theophylact: ἐδίδαξε μὲν, ὅσα οὐκ εἶπεν ὁ Χριστὸς αὐτοῖς ὡς μὴ δυναμένοις βαστάσαι, ὑπέμνησε δὲ, ὅσα εἶπε μὲν ὁ κύριος, εἴτε δὲ δι' ἀσάφειαν, ἢ διὰ τὸ νωθεῖς τοῦ λογισμοῦ οὔκ ἠδυνήθησαν κατασχεῖν τῇ μνήμῃ οἱ ἀπόστολοι.

1) Daß שָׁלוֹם לָךְ damahls übliche Begrüßungsformel war, leidet keinen Zweifel, s. Luk. 24, 36. Joh. 20, 26. Luk. 10, 5. 6. Matth. 10, 12. 13. Vergl. Buxtorf Lexic. Talm. p. 2424. über die Rabb. Formel. Im A. T. erscheint diese Formel als Begrüßung nicht, s. Gesenius Hdw. unter שָׁלוֹם, so gewöhnlich sie unter Arabern und Syrern ist. — Für uns ist die Hauptsache, ob eine unsrem εἰρήνην ἀφίημι oder δίδωμι entsprechende Formel irgendwo als Abschiedsformel unter den Juden vorkommt. Ausdrücklich nicht! Pirke Aboth Cap. 4. findet sich nach Schöttgens Horis hebr. zu d. St. die entsprechende Formel נָתַן שָׁלוֹם, aber in der Bedeutung von Begrüßen. Indeß bietet Assemanni Bibl. orient. 1. 316. das Syr. ܫܠܡ ܝܗܒ, pacem dedit für valedixit dar. Dazu kommt, daß im A. T. לָךְ לְשָׁלוֹם 1 Sam. 1, 17. 20, 42. 29, 7., und in der Jüdischen Gräcität der πορεύεσθε μετὰ εἰρήνης, s. Clement. Hom. 3, 73. und ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ Jak. 2, 16., vergl. AG. 16, 36. Mark. 5, 34. Luk. 7, 50. 8, 48. offenbar als Abschiedsformeln gebraucht sind. Hieraus erhellt, daß es üblich war, auch zum Abschiede שָׁלוֹם, εἰρήνη, zu wünschen. 1 Petri 5, 14. steht εἰρήνη ὑμῖν und 3 Joh. εἰρήνη σοι vergl. Ephes. 6, 23. als Abschiedsformel im Briefstiele, entsprechend dem Lat. vale! Auch in andern Sprachen sind Begrüßungs- und Abschiedsformeln nicht selten ähnlich, wie namentlich unsere Sprache deren mehrere hat.

Ermuthigungs- und Trostzuspruch, vergl. Gen. 43, 23. Richt. 6, 23. 19, 20. Dan. 10, 19. 1 Sam. 20, 7. 2 Könige 4, 23. (wobey gewöhnlich, wie hier, אַל תִּירָא oder אַל תִּירְאוּ, Tob. 12, 17. μὴ φοβεῖσθε, εἰρήνη ὑμῖν ἔσται! Fürchtet nicht, es wird Euch wohl gehen! 1 Thess. 5, 3.), — oder auf beydes zugleich, — sagt Jesus beruhigend zu den immer noch Geängstigten und Betrübten: Frieden, Heil hinterlasse ich Euch! — Mein Heil gebe ich Euch! Nicht wie die Welt Heil giebt, gebe ich es Euch, sondern in aller Kraft und Wahrheit. Seyd also ruhig und getrost! Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht! [1]) In dem Ausdruck ἀφίημι liegt eine Anspielung nicht sowohl, wie Meyer meint, auf das Vermächtniß eines Erblassers, als vielmehr auf das Hinterlassen des Scheidenden überhaupt, der etwas zu seinem Andenken zurückläßt. Jesus läßt die εἰρήνη zurück. Ja er giebt sie den Seinigen ausdrücklich. In dem δίδωμι, welches, wenn εἰρήνην δίδωμι als Abschiedsformel gelten kann, hierauf anspielt, ist zugleich die aneignende, ertheilende Thätigkeit Christi stärker ausgedrückt, als in ἀφίημι. Jesus ertheilt den Seinigen schon jetzt (nicht, er verspricht, wie Kuinöl meint) jene εἰρήνη, indem er ihnen so viel Beistand, Erfolg und Lohn mit solcher Gewißheit verheißt, V. 1—4. 12—26. vergl. 16, 33. — Zum Unterschiede von der weltlichen, irdischen εἰρήνη in den Gruß- Abschieds- und Trostformeln der Welt nennt Jesus den Frieden, den er giebt, den seinigen, vergl. Philipp. 4, 7. Es ist das Heil des göttlichen Reiches. Ob hierin eine Anspielung liege auf die Vorstellung der Juden, daß eines der größten Heilsgüter des Messias, des Friedensfürsten (Es. 9, 6.), die wahre εἰρήνη, שָׁלוֹם, seyn werde, [2]) bleibt ungewiß.

1) Eben so wird δειλιᾶσθαι und ταράσσεσθαι Jes. 13, 7. 8. zusammengestellt.

2) S. Lampe zu d. St.

V. 28.: Wie könnt Ihr doch so erschrocken und furchtsam seyn? Ihr habt ja gehört, daß ich zu Euch gesagt habe, ich gehe weg und komme (wieder) zu Euch! Hättet Ihr mich lieb, so würdet Ihr Euch freuen, daß ich [1]) zum Vater gehe, denn der Vater ist größer als ich. — Die etwas räthselhafte Stelle ist mit 16, 6. 7. zu verwandt, als daß man nicht berechtigt seyn sollte, sie daraus zu erklären. Demnach müssen wir ἐχάρητε ἄν, ὅτι πορεύομαι so fassen, wie es auch dem Zusammenhange unserer Stelle am gemäßesten ist, daß die Jünger, statt über seinen Weggang sich ihretwegen zu betrüben, sich freuen sollten. Es war ihnen gut, daß er wegging, vergl. 16, 7. Er konnte mit dem Geiste nur zu ihnen kommen, wenn er wegging zum Vater; nur der verklärte, bey dem Vater verherrlichte Gottessohn konnte den Geist, den bleibenden Paraklet, vom Vater senden. Aus diesem Zusammenhange der Gedanken, der 16, 6. 7. klar vorliegt, muß sich auch das dunkle ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν erklären lassen. Aber für diese Worte stellt Olshausen ein ganz anderes hermeneutisches Regulativ auf. Er meint, der Satz müsse etwas der Art enthalten: wenn Ihr mich liebt, müßt Ihr Euch freuen, daß ich zum Vater gehe, denn es ist mir selbst gut. Wenn man nun fragt, wie dieß in den Worten ὅτι ὁ πατήρ μου u. s. w. liegen könne, so ist die Antwort, daß, da der Sohn aus dem Wesen des Vaters geboren, der Vater also größer sey, der Sohn sich zurücksehne zu seinem Ursprunge und Grund, welche Sehnsucht eben durch das πορεύεσθαι πρὸς τὸν πατέρα gestillt werde. Allein, abgesehen davon, daß, wenn auch der Gedanke an sich eben so klar als richtig wäre, der Ausdruck demselben nur durch Vermittlung mehrerer, zum Theil willkührlicher Zwischengedanken, — und dann kaum entspricht, — so

3) Εἶπον, was in vielen und bedeutenden Auctoritäten fehlt, läßt Griesbach mit Recht weg. Eben so Lachmann.

liegt in der Analogie von 16, 6 und 7. eine entschiedene Abweisung jener Voraussetzung, daß Jesus sagen wolle, es sey ihm selber gut, daß er weggehe. Aus demselben Grunde kann ich auch Meyers Erklärung der Worte ὅτι μείζων u. s. w.: also wird mich mein Vater Kraft seiner Erhabenheit in den Zustand der höchsten Glorie versetzen [1]), — nicht billigen. — Nach meiner Meinung muß ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων u. s. w. etwas für die Jünger tröstliches enthalten, und zwar etwas, wodurch sie sich über den Weggang ihres Herrn und Meisters zu trösten vermochten. Daß ist der Gedanke des unmittelbaren Schutzes des Allmächtigen [2]). So lange nemlich Christus bey ihnen war, hielten sie sich vorzugsweise an ihn, und die unmittelbare Beziehung auf Gott trat in ihrem Gemüthe mehr und weniger zurück. Kehrte er nun zum Vater zurück, so verschwand für sie alle irdische, menschliche Hülfe, und sie hatten sich unmittelbar an den zu halten, der größer ist, als Christus in seiner irdischen Erscheinung. Aus diesem Zusammenhange herablassender [3]) Gedanken Christi ist nach meiner Meinung die Stelle zu verstehen, und in sofern liegt in ihr weder ein dogmatisches Moment für die Arianische, noch gegen die Athanasianische Vorstellung vom Sohne Gottes. Das Dogmatische, was darin liegt, ist allein dieß, daß in dem menschlichen Bewußtseyn des Erlösers nie das Moment der Demuth und Unterwerfung unter den fehlte, der ihm alles gegeben, vergl. 5, 19 ff.

1) Aehnlich Cyrill, nur daß dieser meint, Jesus vergleiche seine ursprüngliche Glorie oder Einheit mit Gott, wodurch er größer ist, als jede menschliche Erscheinung, mit seiner Erscheinung in menschlicher Knechtsgestalt.

2) Schon Euthymius faßt den Zusammenhang auf ähnliche Weise: ἐπειδὴ οὔπω περὶ τῆς ἐμῆς πεπληροφόρησθε δυνάμεως καὶ διότι ἀποθνήσκω, νομίζετέ με μὴ δύνασθαι μετὰ θάνατον συντηρεῖν ὑμᾶς· ὠφείλετε χαίρειν, ὅτι εἶπον, πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, τὸν δυνάμενον ἐξελέσθαι ὑμᾶς πάσης ἐπιβουλῆς, ἐννοοῦντες, ὅτι πρεσβεύσω πάντως ὑπὲρ ὑμῶν.

3) Συγκαταβαίνων τῇ ὑπολήψει καὶ ἀσθενείᾳ τῶν μαθητῶν, sagt Euthymius.

V. 29. ergänzt man bey εἴρηκα am besten, ὅτι πορεύομαι πρ. τ. π. und bey πιστεύσητε, wie Chrysostomus ὅτι ἐγώ εἰμι. Das Unerwartete hätte die Jünger leicht zu Zweifeln verleiten können, siehe Luk. 24, 21. — 25. und hier 16, 1.

V. 30. 31. Schon nahet die Stunde des Abschiedes, ich werde hinfort nicht mehr viel mit Euch reden können. Denn schon kommt (ἔρχεται drückt hier das Herannahen aus, und ist nicht in ἐλεύσεται aufzulösen) der Fürst der[1]) Welt, (vergl. 12, 31.), aber (fürchtet Euch nicht!), er hat keine Gewalt über mich! (Ich könnte dem Tode, den er mir drohet, entgehen, vergl. Matth. 26, 53.) Aber nein, auf daß die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe, und thue, was mir der Vater geboten hat, (vergl. Matth. 26, 39. 42.) stehet auf und lasset uns von hinnen gehen. —

Ueber ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν, V. 30., wofür einige Auctoritäten haben εὑρήσει οὐδέν,[2]) (offenbar nur erklärende Glosse,) vergl. Apok. 2, 4. wo ἔχω κατὰ σοῦ, ὅτι —, was nicht dasselbe, aber verwandt ist. Am besten löset man die Redensart so auf: οὐδεμίαν ἔχει ἐξουσίαν εἰς ἐμέ. Nemlich die Brachylogie ἐν ἐμοὶ — ἔχει ist theils auf die Bedeutung des ἔχειν, können, vermögen, im Stande seyn (s. Passow unt. d. W.), theils auf die Formel des ἐν ἐμοὶ bey ποιεῖν und dergl., an mir, zurück zu führen. Euthymius ergänzt, weniger richtig, αἴτιον θανάτου, aus welcher bey den Alten üblichen Ergänzung die Lesart εὑρήσει οὐδέν entstanden zu seyn scheint. Olshausen und einige Väter urgiren das ἐν und fassen den Satz so: er besitzt nichts in meinem Innern, er kann nichts sein nennen; worin nach Olshausen liegen soll, daß der Fürst der

1) Τούτου fehlt hier in den meisten Auctoritäten bey Griesbach und ist auch nicht nöthig.

2) Meist nur Väter haben diese Lesart. Da einige auch οὐκ ἔχει οὐδὲν εὑρεῖν, andere τῶν ἰδίων oder τῶν αὐτοῦ hinzusetzen, so sieht man deutlich den Ursprung der Lesart aus exeget. Verlegenheit.

Welt nur herrschen könne, wo Keime der Sünde ruhen, an die er anknüpfen kann. Dieß ist wahr, mag auch dem Gedanken Christi zum Grunde liegen, aber es liegt nicht im Ausdrucke. Anderseits scheint es sich so sehr von selbst zu verstehen, daß es des Aussprechens nicht bedurfte.

15, 1. — 16, 33.

Der wahre Weinstock und die Reben; Wiederholung des neuen Gebotes der Liebe; unvermeidlicher Kampf mit der Welt; aber der heil. Geist wird die Welt überführen und Christus hat sie überwunden.

Die Unterredungen 13, 1.—14, 31. sind offenbar während der Mahlzeit und zwar in der Stadt [1]) gehalten worden. Da die Gesellschaft aber erst 18, 1. die Stadt verlies und nach Gethsemane hinausging, auf den Straßen von Jerusalem aber die folgenden Reden und das Gebet 15, 1.— 17, 26. unmöglich gesprochen seyn können: so ist's unstreitig am schicklichsten mit Dr. Knapp [2]) anzunehmen, Jesus habe 13, 31.—14, 31. nach der Entfernung des Judas noch zu Tische liegend gesprochen, habe sodann 14, 31. zum Aufbruche gerufen, sey zwar mit den Jüngern vom Mahle aufgestanden, habe aber stehend von Neuem [3]) die Unterredung angeknüpft, und erst, nachdem er sich mit den Seinigen noch einmahl durch Gespräch und Gebet 15, 1.—17, 26. (was genau zusam-

1) Mit Bengel, Beausobre und Semler anzunehmen, daß, da 13, 1. — 14, 31. in Bethanien vorgefallen sey, bey ἄγωμεν ἐντεῦθεν ergänzt werden müsse: in die Stadt zum Paschamahle, und erst 15, 1 ff. beym Paschamahle gesprochen worden sey, ist völlig unstatthaft, weil 13, 21—31. mit Matth. 26, 21—25. unstreitig völlig parallel ist.

2) Scripta v. arg. Ed. 2da. p. 273. not.

3) Es ist wohl erlaubt, hier an eine sonst sehr fremde Schilderung zu erinnern. Ter limen tetigi ter sum revocatus: et ipse Indulgens animo pes mihi tardus erat. Saepe, valedicto, rursus sum multa locutus, — Saepe eadem mandata dedi. Ovid. Trist. 1, 3. 55. ff.

menhängt) gelehrt und gestärkt habe, — mit den Jüngern den Saal und die Stadt verlassen.

V 1. Da sie so eben noch von dem Gewächs des Weinstocks getrunken hatten, so knüpft Jesus sehr natürlich mit der schönen Gleichnißrede vom Weinstocke die Unterredung wieder an. Vielleicht, daß der Saal nach einem Weingarten hinaus lag und ein am Hause in die Fenster hereinrankender Weinstock[1]) dem Erlöser Anlaß gab, sich mit dem Weinstock zu vergleichen, und seine Jünger mit den edlen Reben. Da die Gleichnißreden vom Weinstocke im Alten Testamente so häufig sind, vergl. Jerem. 2, 21. Ezech. 15. 19, 10. f. Ps. 80, 9. 15. f. 16, 8. 27, 2. f. u. a. m., so genügt auch jede entferntere Veranlassung. Aeltere und Neuere haben dagegen geglaubt, das Gleichniß 15, 1. ff. werde beziehungsvoller, wenn man sich Jesum zwischen Weingärten wandelnd auf dem Wege nach Gethsemane denke. Da er aber erst 18, 1. die Stadt verlies, so müßte man annehmen, daß er von 15, 1. an bis 17, 26. alles auf den Straßen Jerusalems, bald gehend, bald stillstehend und zwar in dunkler Nacht gesprochen habe, was aber undenkbar ist. Lampe vermuthet, Jesus möge vielleicht durch den an dem hohen Thore des Tempels als Einfassung angebrachten goldenen Weinstock,[2]) den man auf dem Wege nach dem Bache Kidron sehen konnte, zu jenem Gleichnisse veranlaßt worden seyn. Da aber dieser Vermuthung in dieser Form Kap. 18, 1. zu bestimmt entgegentritt, so hat ihr noch jüngst einer ihrer Vertheidiger dadurch zu helfen gesucht, daß er annahm, Jesus sey, nachdem er den Saal verlassen habe 14, 31., mit seinen Jüngern noch einmahl in den Tempel gegangen und habe dort theils im Kreise seiner Jünger sitzend, theils mit ihnen unter den Haufen der festbesuchenden und schaulusti-

1) Vergl. Psalm 127, 3.
2) Vergl. Josephus v. Jüd. Kr. 5, 5. Archäol. 15, 11. S. Lampe zu d. St.

gen Fremden umherwandelnd, die 15, 1. bis 17, 26. aufgezeichneten Reden gehalten. Bey der Betrachtung des goldenen Weinstockes und auf denselben hinweisend sey er dann in die Worte ausgebrochen: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή. [1]) Aber wie ist es möglich, sich diese allervertrautesten Reden im Tumulte des Tempels gehalten zu denken, wo in jedem Augenblicke Störung und Unterbrechung zu fürchten war. Jesus jetzt noch im Tempel, da er vor seinen Feinden Sicherheit suchte außer der Stadt, jedes Aufsehnmachen weislich vermied, — im Tempel in der Nacht (13, 30.) und wozu? Unwahrscheinlicheres läßt sich kaum denken

Gewiß ist, treffender, lieblicher konnte der Erlöser den Jüngern die Innigkeit und Nothwendigkeit ihres lebendigen, reinen und fruchtbaren Vereinbleibens mit ihm nicht abbilden, als in diesem Gleichnisse vom Weinstocke und den Reben, dem geistigsten Gewächse. Wie 10, 1 ff., so geht auch hier Bild und Deutung in einander über; das Gleichniß entwickelt sich mit und in der Auslegung und Anwendung.

Für Christus im Johannes ist das Irdische, wenn es Bild des Himmlischen und Göttlichen wird, nur Abbild des göttlichen Urbildes. In diesem liegt das Wesen, τὸ ἀληθινὸν, welches sich in den irdischen Erscheinungen nur abbildlich darstellt. [2]) So ist auch die Lebenseinheit zwischen dem Weinstocke und seinen Reben nur das

1) S. Rosenmüllers bibl. exeget. Repertorium, 1 Band. S. 166 ff Als ein Hauptgrund für diese Ansicht wird angeführt, daß da Joh. ἀληθινὸς immer nur im Gegensatz von etwas Falschem, Nachgemachtem, Unechtem gebrauche, der Weinstock, mit welchem sich Jesus vergleiche, ein künstlicher, kein natürlicher gewesen seyn müsse. Dann wäre auch wohl 6, 32. das Manna, womit sich Jesus vergleicht, ein nachgemachtes, künstliches gewesen.?

2) Eigenthümlich ist den Gleichnissen Jesu bey Johannes dieses Hinweisen auf die Verschiedenheit zwischen dem Bilde und der abgebildeten Sache.

Abbild jener urbildlichen Lebenseinheit zwischen Christo, dem eigentlichen Lebensstamme des göttlichen Reiches, und seinen Gläubigen. — Der dieses Verhältniß gegründet hat und es pflegt, ist der Vater im Himmel, (der γεωργός, hier im spezielleren Sinne der Weingärtner).

V. 2. Zur wahren bleibenden Gemeinschaft mit Christo gelangt nur das Reine und Lebendige, was den Herrn wahrhaft liebt und seine Gebote hält, also das Fruchtbare. Hierauf macht Jesus vor allem aufmerksam. Der sorgsame Weingärtner schneidet die unfruchtbaren Reben ab (αἴρει), und die fruchtbaren reinigt er, καθαίρει [1]), damit sie an Kraft und Saft gewinnen [2]). Wenn man πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ (nämlich ὄν) so wie πᾶν τὸ καρπὸν φέρον als nachdrucksvolle Nominativi absoluti nimmt, vergl. 17, 2., so steht αὐτὸ beyde Mahle nicht überflüssig. In so kurzen und einfachen Sätzen ist die hebräische Redundanz des Pronomens nicht wahrscheinlich.

V. 3. Tröstend fügt Jesus hinzu: Ihr seyd schon rein um des Wortes willen, das ich zu Euch geredet habe. Seyd ohne Furcht! Ihr werdet nicht ausgeschnitten werden, als unnütze Reben. — Darin liegt aber wesentlich der Begriff des Fruchtbaren, welches von den Hemmungen des Unreinen schon frey ist. Diese Reinheit und Fruchtbarkeit war in den Jüngern gegründet, obwohl nicht vollendet. Welcher λόγος ist hier gemeint? Gewiß nicht 13, 10., sondern die ganze Lehre, welche die Jünger empfangen und aufgenommen hatten, obwohl als ein dunkles Wort, doch als ein reinigendes, von der Welt (dem κόσμος) sonderndes Princip, vergl. 17, 6. 7. 8. 12. 14. — 16. 17. 19.

V. 4. 5. Wie ohne die innigste gegenseitige Gemeinschaft mit dem Erlöser Niemand eine fruchtbare Rebe am Weinstocke, wie ohne ihn Niemand im Stande sey, das

1) Ueber αἴρει und καθαίρει siehe Wetstein und Lösner zu d. St.
2) Ueber die Pflege des Weinstocks bey den Alten, (ähnlich, wie bey uns) siehe Jahns Archäol. 1, 1. §. 77. und Lampe zu den St.

Reich Gottes und Christi auf Erden zu fördern, lehrt V. 4. und 5. Ohne mich, spricht Christus V. 5., χωρὶς ἐμοῦ, χωρισθέντες ἀπ' ἐμοῦ; d. h. außer der bleibenden innigsten Gemeinschaft mit mir, vermöget Ihr nicht, irgend einige Frucht zu bringen in Eurem Berufe, könnt Ihr nichts schaffen und nützen in meinem Reiche! — Nur von dem Unvermögen der schon Erlösten zu eigenthümlich christlichen Werken ohne Gemeinschaft und Einfluß des Erlösers, nicht aber von dem gänzlichen Unvermögen des natürlichen Menschen zu allem Guten im Sinne des Augustinischen Systems ist hier die Rede.

V. 6. Wie unnütze Reben vom Gärtner ausgeschnitten, aus dem Weinberge hinausgeworfen, verdorren, dann gesammelt ins Feuer geworfen werden und verbrennen, (vergl. Matth. 13, 30.), so werden auch die Unfruchtbaren und Unlebendigen aus der Gemeinschaft mit Christo ausgestoßen, und solcher Gestalt ihrer Lebensquelle gänzlich beraubt, dem strafenden Gerichte Gottes anheimfallen, vergl. Matth. 13, 40.

Statt αὐτά scheint in einigen Auctoritäten grammatisch richtiger gelesen zu werden αὐτό. Aber diplomatisch begründeter und in grammatischer Hinsicht leicht zu entschuldigen ist αὐτά. Der Plural deutet an, daß τὸ κλῆμα vorher collectivisch zu nehmen sey. — Jesus setzt den Fall, daß Jemand nicht innerlich in ihm bleibe mit selbstthätiger Lebendigkeit. Führt man dieß auf die bildliche Rede V. 3. zurück, so entspricht dieß dem Falle der Unfruchtbarkeit, die eben darin ihren Grund hat, daß die innere Lebenseinheit gestört ist. So ist denn auch ἐβλήθη ἔξω auf das αἴρει V. 3. zurückzuführen, und von dem Ausreißen, oder Abreißen vom Weinstocke zu verstehen. Ohne Bild: Reißt sich Jemand selbst innerlich von meiner Lebensgemeinschaft los, so wird er auch losgerissen, die Lebensquelle verstopft sich für den, der nicht lebendig aus ihr schöpft. — Die nothwendige Folge davon ist das Er-

sterben des geistigen Lebens. Wenn aber jenes Losreißen des Menschen eigene Schuld ist, so trifft ihn auch in seinem Bewußtseyn die göttliche Strafe. — Die Aoriste ἐβλήθη — ἐξηράνθη kann man wegen der folgenden Präsentia συνάγουσιν, βάλλουσιν nur geneigt seyn, präsentisch zu nehmen, auf keinen Fall als Futura. Präsentisches liegt sicher darin, aber in welcher Art? In der ersten Ausgabe versuchte ich den Begriff des Pflegens darin zu finden. Es ist unzweifelhaft, daß der Aorist so auch im N. T. gebraucht wird [1]) Allein diese Ansicht ist um so mehr aufzugeben, da die richtige Lesart im Vordersatze nach Lachmann zu seyn scheint ἐὰν μή τις μένῃ, wodurch wegen des Aorists im Conjunctiv der Fall objectiv als ein besonderes Factum gesetzt wird, nicht als ein sich Wiederholendes. Wenn nun in solchem Falle im Nachsatze der Aorist gesetzt wird, so hat dieß eine besondere rhetorische Bedeutung, und Dr. Winer [2]) hat ganz recht, daß hier dadurch die augenblickliche Folge des innerlichen Nichtbleibens ausgedrückt werden soll, so daß man den Satz etwa so fassen kann: In dem Moment, wo Jemand sich von mir losreißt, ist er auch schon hinausgestoßen, abgebrochen und verdorrt, oder, er ist gleich einer ausgerissenen und verdorrten Rebe.

Zu V. 7. vergl. 14, 13. 14. 15. Die Gemeinschaft mit dem Erlöser, und das Festhalten seiner Worte sind Wechselbegriffe, aber nicht identisch. Das letztere ist die wesentliche Bedingung des ersteren. — Das scheinbar unbeschränkte ὃ ἐὰν θέλητε ist bedingt durch das Bleiben der Jünger in der Gemeinschaft des Erlösers und das Festhalten seiner Lehre. Ich ziehe mit Lachmann statt αἰτήσεσθε, αἰτήσασθε vor, weil das Futurum leicht aus Vergleichung mit 16, 26. und der Ueberlegung entstehen konnte, daß das Bitten der Jünger als ein zukünftiges zu denken sey.

1) S. Winers Grammatik. S. 228.
2) S. Winers Grammatik S. 227.

V. 8. erklärt Euthymius so: τὸ μὲν ἐδοξάσθη, ἀντὶ τοῦ, δοξάζεται· τὸ δὲ ἵνα φέρητε, ἀντὶ τοῦ, ἐὰν φέρητε. Dieß trifft im Allgemeinen den Sinn, ist aber grammatisch nicht genau und richtig. — Ἐν τούτῳ kann nach Joh. Style eben so gut auf das Vorhergehende, als das Folgende bezogen werden. Für das erstere vergl. 4, 37., für das letztere 9, 30. 13, 35. 1 Joh. 2, 3. 3, 19. 4, 2. u. m. Man kann als Regel bey Johannes feststellen, daß wenn auf ἐν τούτῳ ὅτι folgt, ἐν τούτῳ auf das Folgende zu beziehen ist. Dasselbe gilt, wenn ἵνα folgt, 6, 29. 1 Joh. 4, 17. — Die Analogie von 14, 13. könnte verleiten, ἐν τούτῳ wider die Regel auf das Vorhergehende zu beziehen, d. h. auf den Schluß oder Nachsatz von V. 7. ὃ ἐὰν — γενήσεται ὑμῖν. Allein in diesem Falle müßte statt des Aoristis ἐδοξάσθη das Futurum stehen. Noch unstatthafter ist es, ἐν τούτῳ mit Olshausen auf den Vordersatz V. 7. ἐὰν μείνητε zu beziehen; und zwar darum, weil das Demonstrativum in der Regel sich auf den Hauptgedanken im Vorhergehenden bezieht und dieser V. 7 im Nachsatze liegt. — Wenn wir nun ἐν τούτῳ mit dem folgenden ἵνα verbinden müßen, wie ist der Satz zu verstehen? Den größten Schein grammatischer Regelmäßigkeit und Leichtigkeit hat die Erklärung, welche Wahl in seiner Clavis [1]) mittheilt: deßwegen ist Euch der Vater (durch mich) in seiner Größe und Herrlichkeit gezeigt worden, damit Ihr viel Frucht bringet; so werdet Ihr meine wahren Jünger werden [2]) — Aber weder kann ich den causalen Gebrauch des ἐν τούτῳ bey Johannes zugeben, vergl. 4, 37. 1 Joh. 2, 3. 3, 10. 16. 19. 4, 2 10. 17. 5, 2., noch auch, daß ἐδοξάσθη ohne Weiteres, zumal ohne ἐν ἐμοί, auf die Lehrverkündigung Christi

1) Tom. I. p. 747.

2) Aehnlich scheint Nonnus die Stelle gefaßt zu haben: — — ἀμφὶ δὲ τούτῳ |ἡμέτερος γενέτης ὑψίζυγον ἔλλαχε τιμὴν, |ὑμεῖς ὄφρα φέρητε θεοῦ ζωαρκὲϊ μύθῳ |πίστιος ἔμφρονα καρπόν, —

bezogen wird. Auch finde ich den Gedanken in diesem Zusammenhange befremdend, daß Jesus darum den Jüngern den Vater verkündigt habe, damit sie viel Frucht bringen sollten. — Der Zusammenhang der Stelle führt bestimmt darauf, daß Jesus sagen will, der Vater selbst werde dadurch verherrlicht, wenn sie als lebendige, gesunde Reben am Weinstocke viel Frucht bringen würden. Als ein Factum der Vergangenheit kann ἐδοξάσθη nicht verstanden werden, das Fruchtbringen der Jünger stand erst bevor. Der Aoriſt hat hier etwas Präsentisches, aber er ist etwas anderes, als das Präsens. Stärker als das Präsens drückt er aus, daß in dem Momente, wo sie Frucht bringen, auch der Vater schon verherrlicht ist. Johannes will, daß im Geiste Christi die Verherrlichung des Vaters nicht als ein von dem Fruchtbringen verschiedenes, darauf erst folgendes, sondern eben damit gegebenes Moment angesehen werden soll, und darum gebraucht er, wie V. 6. den Aoriſt. Wenn ἵνα auch hier die Absicht oder das Streben bezeichnet, ist der Satz so zu fassen: darin, daß Ihr Frucht bringen sollt oder bestrebt seyd, Frucht zu bringen, ist mein Vater verherrlicht. Aber ich bin nicht im Stande, dieß zu verstehen, da ja offenbar ist, daß die Verherrlichung des Vaters die Absicht oder Folge des Fruchtbringens seyn soll. Ich will nicht sagen, daß ἵνα hier für ὅτι steht. Joh. gebraucht in seinem ersten Briefe ἐν τούτῳ mit folgendem ὅτι mehrere Mahle 4, 9. 13. u. a. m. Wenn er nun hier und 1 Joh. 4, 17. ἐν τούτῳ mit ἵνα setzt, so muß ihm dieß etwas anderes bedeuten. Sollte nicht in diesen Stellen, wozu man auch V. 13. in diesem Kapitel und 17, 3. rechnen kann, — ἵνα, wie das Lat. ut nach dem Demonstrativum dazu dienen, das demonstrative ἐν τούτῳ zu intendiren? So wäre der Sinn hier: eben dadurch und nur dadurch wird mein Vater verherrlicht, daß Ihr viel Frucht bringet; oder, die Verherrlichung meines Vaters besteht in nichts anderem, als darin,

mehrere unter den Neueren [1]). Richtiger aber wird wegen des ἐν ὑμῖν und der ſonſt entſtehenden unerträglichen Tautologie des Gedankens, ſo wie wegen des Paränetiſchen in der bisherigen Rede unter der χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν die Freude Chriſti über ſeine Jünger verſtanden, [2]) wenn ſie in ſeiner Liebe zu ihm verharren würden. Dazu hatte er ſie ſo eben ermahnt. Er wünſcht, daß ſeine bisherige Freude an ihnen dauernd, [3]) ihre Freude aber je länger je mehr vollendet werden möge, vergl. 3, 29. 16, 24. 17, 13. Col. 4, 12., wo τέλειοι καὶ πεπληρωμένοι zuſammenſteht. Die Freude der Jünger wird nicht näher beſtimmt, aber da in der ganzen Unterredung alles auf dem Princip der Gegenſeitigkeit beruhet, ſo trage ich kein Bedenken, anzunehmen, daß Jeſus auch hier die gegenſeitige Freude im Bewußtſeyn voller gegenſeitiger Liebe meint, in welcher kein dunkler Punct der Trennung mehr iſt.

V. 12. 13. Jeſus kehrt zu V. 10. zurück, indem er die ἐντολαὶ, auf deren Halten es in der Gemeinſchaft ſeiner Liebe ankommt, in dem einen Gebote der Liebe nach ſeinem heiligen Exempel zuſammenfaßt und näher beſtimmt. Dieß Exempel der Liebe, was er ihnen giebt, iſt das höchſte, es iſt der vollſte Ausdruck der aufopfernden Freundesliebe, vergl. 10, 11. 1 Joh. 3, 16. Die Conſtruction ταύτης — ἵνα löſt Wahl [4]), um auch hier die Bedeutung der Abſicht, welche ἵνα gewöhnlich hat, beyzubehalten ſo auf: Nemo impensius amat, quam ego ad vitam

1) S. Noesselt opusc. Tom. 2. p. 39 sqq.

2) Dafür ſpricht auch die gewöhnliche Conſtruction des χαίρειν ἔν τινι Luk. 10, 20. Philipp. 3, 1. 4, 4. Die Conſtructionen der Verba werden aber häufig in den verwandten Subſtantiven beybehalten.

3) Wenn ἡ richtig iſt, ſtatt μείνῃ, was ich wegen des dem μείνῃ entſprechenderen πληρωθῇ bezweifle, ſo ruhet der ganze Nachdruck auf ἐν ὑμῖν. Aber eben dieſen Nachdruck auf ἐν ὑμῖν kann ich in den Zuſammenhang nicht hineinconſtruiren.

4) Clavis Tom. 1. p. 745.

meam pro amicis meis deponendam paratus hoc fine, ut quisque vitam pro amicis suis deponat. So wird zwar die gewöhnliche Bedeutung von ἵνα gerettet, aber die Form des Satzes als eines allgemeinen geht ganz verloren. Was berechtigt, quam ego zu ergänzen? Jesus meint freylich sein Exempel. Aber, um seine Liebe als die höchste darzustellen, beruft er sich auf die allgemein anerkannte Wahrheit, daß die aufopfernde Freundesliebe die höchste sey, die es gebe, vergl. Röm. 5, 7. Ich kann nicht anders, als ähnlich wie V. 8. ἵνα auf ταύτης zu beziehen und den Satz so zu fassen: Größere Liebe hat Niemand, als eben die, welche darin besteht, daß er sein Leben läßt für die Freunde. — Aber der Apostel Paulus scheint Röm. 5, 6—8. noch eine größere Liebe Christi zu kennen, die Aufopferung für die Sünder, die Feinde. Und in der That läßt sich auch erst unter diesem Gesichtspuncte das Liebeswerk Christi in seiner ganzen Größe recht begreifen. Aber Paulus und Christus bey Johannes sind nicht im Widerspruch, die Liebe, mit der Christus nach Paulus für die Sünder stirbt, ist zugleich die Liebe, wodurch er nach Johannes die Jünger zu seinen Freunden macht. Ohne daß Christus die Menschen auch in ihrer Sünde und Schwäche liebevoll als seine Freunde denkt, stirbt er nicht für sie. —

V. 14. Ergänzt man mit Euthymius am Schlusse von V. 13. καθὼς ἐγὼ ποιῶ νῦν, so ist der Uebergang zu V. 14. leicht und bequem, und Euthymius hat Recht, wenn er sagt: ἐπεὶ δὲ φίλους αὐτοὺς ὑπεδήλωσε, λέγει, πῶς εἰσὶ φίλοι αὐτοῦ. Die Freundschaft mit Christo besteht in dem Halten seiner Gebote,[1]) in Licht und Leben. Den Anfang der Freundschaft macht Christus mit seiner Liebe, s. V. 16., aber dieser Anfang hat keinen

2) Statt ὅσα wird V. 14. richtiger gelesen ἃ. Um den Gedanken recht prägnant zu machen, las man ὅσα.

Fortgang, wenn die Liebe Christi nicht erwiedert wird, wenn die, die er seine Freunde nennt, nicht seine Gebote halten, vergl. V. 10.

V. 15. Wenn Jesus erklärend fortfährt: Fortan nenne ich Euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was der Herr thut; ich habe Euch Freunde genannt, V. 14., denn alles, was ich von meinem Vater gehört habe, das habe ich Euch kund gethan! so finden Einige [1]) zwischen diesem Verse und V. 20. und Luk. 12, 4. einen Widerspruch, weil V. 20. die Apostel wieder mit Knechten verglichen würden und schon Luk. 12, 4. Freunde genannt worden seyen. Den Widerspruch zu lösen, nehmen sie an, λέγει habe hier die Bedeutung des Präteritums, und οὐκέτι stehe für οὐκ und heiße in dieser Verbindung so viel als, nicht sowohl, nicht nur. Aber eine solche Willkühr wird sich wohl nicht leicht Jemand gefallen lassen. Daß οὐκέτι für οὐκ stehe, und am Ende gar so viel heißen könne, als non tam, non tantum, ist unerweislich [2]). Luk. 12, 4 kann keinen Einfluß auf die Auslegung unserer Stelle haben. Im Joh. aber hatte der Herr seine Jünger bisher noch nie Freunde genannt. Auch der Wiederspruch, mit V. 20. ist nur scheinbar. Denn hier nennt Jesus seine Jünger nicht δούλοι, sondern er vergleicht nur ihr Verhältniß zu ihm, als Jünger, welches durch die innigste Freundschaft und Herablassung des Herrn nicht aufgehoben werden konnte, mit dem Verhältniß eines Dieners zu seinem Herrn. Auch erinnert er sie daselbst nur an früher Gesagtes. Bezieht man nun εἴρηκα auf V. 14., so verschwindet alle Schwierigkeit gänzlich und der einfache Sinn der Stelle ist der: Da ich Euch nun alles, was ich von meinem Vater gehört habe, so weit Ihr es jetzt tragen und

1) So Kuinöl zu d. St.
2) Man führt wohl Mark. 7, 12. an, aber ohne Grund.

verstehen könnet, mitgetheilt habe, nenne ich Euch, die Boten und Diener meines Wortes, nicht mehr Knechte, als wäret Ihr mir fremd und nur unbewußte Werkzeuge meines Willens, sondern meine vertrauten Freunde, Theilnehmer und Mitwisser meines Werkes und Wortes.

V. 16. Indem Jesus seine Jünger daran erinnert, daß nicht sie ihn, wie es gewöhnlich geschah, zum Lehrer, Meister und Freunde erwählt hätten, sondern er sie aus dem κόσμος ausgewählt und zu seinen Jüngern, Boten und Freunden gemacht habe, (vergl. Joh. 1, 35. 6, 70. Matth. 4, 18. ff. Mark. 1, 16 ff. Matth. 9, 9 ff. Luk. 5, 1 ff. 6, 12 ff.), will er sie aufmerksam machen auf den Grad seiner Liebe zu ihnen, wie Er, nicht sie den Anfang gemacht hätten mit der Gemeinschaft und Freundschaft, vergl. 1 Joh. 4, 19. (10. 11.). Der Zweck jener Auswahl war aber keine müßige Freundschaft, sondern Jesus hatte sie dazu bestimmet (ἔθηκα ὑμᾶς, 1 Tim. 1, 12. 1 Thess. 5, 9. 1 Petri 2, 8. Apostelg. 20, 28.) [1]), daß sie hingehen und Frucht bringen sollten, und zwar bleibende Frucht. — Weder hier, noch Matth. 18, 15. 19, 21. steht ὑπάγειν überflüßig, sondern, wie es in jenen Stellen zur mahlerischen Darstellung der Handlung dient, so spielt es, hier vielleicht auf die ἀποστολὴ der Jünger an (Matth. 28, 19.), oder, es drückt vielleicht, wie das Hebr. הָלַךְ, [2]) die Fortdauer, die fortwährende Zunahme des Fruchtbringens aus, vergl. 2 Sam. 3, 1. 1 Sam. 2, 26. Prov. 4, 18. u. a. Doch ist mir dieß weniger wahrscheinlich, weil dieser Sprachgebrauch in die neutest. Sprache nicht übergegangen zu seyn scheint. Chrysostomus, Euthymius und Theophylact erklären ἔθηκα durch ἐφύτευσα, ὑπάγετε durch ἐκτείνησθε αὐξόμενοι, und führen so wider alle hermeneutische Regel das Bild des Fruchtbringens

1) So auch Test. XII. Patr. p. 636.

2) S. Gesenius unter d. W. und Winers Lexic. manuale p. 253.

weiter aus, als der Schriftsteller. Das zweyte ἵνα scheint mir dem ersteren subordinirt zu seyn, und den durch das Fruchtbringen und das Bleiben der Frucht vermittelten letzten Zweck des ἔθηκα ὑμᾶς zu bezeichnen. Man kann sich aber auch ἵνα als Bezeichnung der wesentlich nothwendigen Wirkung und Folge davon, daß die Jünger Frucht bringen, denken. Nur das Zufällige ist von dem Kreise der Bedeutungen des ἵνα im N. T. auszuschließen, nicht der Begriff der nicht bewußten nothwendigen Folge und Wirkung. —

V. 17. enthält die zu jenem Amte und Berufe V. 16. nothwendige ἐντολή, vergl. V. 12. 14, 15. Ohne herzliche Bruderliebe gedeihet kein apostolisches Werk! Ταῦτα kann auch nach classischem Sprachgebrauch [1]) auf ein einzelnes Object bezogen werden. Daß es aber hier auf das Folgende ἵνα zu beziehen ist, geht aus dem ἐντέλλομαι hervor, welches auf das gebietende ἵνα, welches folgt, gleichsam von selbst hinweist.

Von V. 18 — 16, 4. belehrt und tröstet Jesus seine Jünger über den unausbleiblichen Haß der Welt, die Trübsal und die Verfolgung, die sie gerade im Gegensatz gegen ihre Liebe untereinander in ihrem apostolischen Amte und in seinem Namen erfahren würden.

V. 18. Wenn die Welt Euch hassen wird, so wisset und tröstet Euch damit, daß sie mich vor Euch (nicht, mehr, als Euch) gehaßt hat, vergl. 1 Petri 4, 12. — 14. Das ist das tröstende Beyspiel und Muster für alle um des Evangeliums willen Verfolgten!

V. 19. Eben so tröstend und erhebend ist die Ursache des Welthasses. Gehörtet ihr zum κόσμος, dem ungläubigen, der mich hasset, so würde die Welt Euch als das Ihrige (ἴδιον, ἴδιοι) lieben, (Euthymius: χαίρει γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον). Weil ihr aber nicht dazu gehöret,

3) S. Winers Grammat. S. 140.

sondern ich Euch aus der Welt ausgewählet und zu den Meinigen gemacht habe, darum allein wird sie Euch hassen, vergl. 1 Joh. 3, 13. 4, 5. Sehr gut bemerkt hier Euthymius: ὥστε τὸ μισεῖσθαι ὑμᾶς παρὰ τῶν πονηρῶν, ἀπόδειξίς ἐστιν ἀρετῆς, ὥσπερ καὶ τὸ φιλεῖσθαι παρὰ τῶν τοιούτων, κακίας.

V. 20. vergl. 13, 16. Hieran erinnert Jesus seine Jünger. Das Sprüchwort war mancherley Anwendung fähig. Ἐνθυμεῖτε οὖν, ergänzt Euthymius hier, τὰ ὅμοια τῷ διδασκάλῳ πάσχοντες, καὶ κατ' ἴχνος ἀκολουθοῦντές μοι. Die folgenden Worte enthalten offenbar die besondere Anwendung des proverbiellen Satzes οὐκ ἔστι δοῦλος u. s. w. auf den vorliegenden Fall der Verfolgung und des Hasses der Jünger von Seiten der Welt. Jesus will sagen: Ihr habt kein besseres Schicksal zu erwarten als ich, wie sie mich verfolgt haben, so werden sie auch Euch verfolgen. Dieß wird aber so ausgedrückt: Wenn sie mich verfolgen, so werden sie auch Euch verfolgen, wenn sie mein Wort befolgten [1]), werden sie auch das Eurige befolgen. Nach dem regelmäßigen Gebrauch des εἰ mit dem Indicativ und dem im Nachsatze folgenden Futurum wird der doppelte Fall als wirklich angenommen, daß die Juden Jesum vorfolgt und sein Wort angenommen haben. Wie aber? Nahmen die Juden (als Volk, als κόσμος gedacht) die Lehre Jesu an? Eben weil sie es nicht thaten, verfolgten sie ihn. Jesus kann also den letzteren Fall dem ersteren nicht gleich gedacht haben. Hieraus erklärt sich, daß man die Stelle wohl so zu fassen gesucht hat,

1) Der regelmäßige Gebrauch des τηρεῖν τὸν λόγον bey Johannes in der Bedeutung das Wort, das Gebot beobachten, befolgen, bewahren, widerlegt die Erklärung von Ferus (s. Wolf Curae zu d. St.) einem römischkath. Exegeten des 16ten Jhdts, wonach es dem διώκειν entsprechend so viel seyn soll, als παρατηρεῖν insidiose, malitiose observare. Dazu kommt die Mißigkeit, die in der Wiederholung desselben Gedankens in einer ungleich undeutlicheren oder zweydeutigen Form liegt.

daß, während die Voraussetzung des ersten Vordersatzes εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν affirmirt wird, die Voraussetzung des zweyten in Gedanken negirt wird: Wenn sie mein Wort befolgten, (sie haben es aber nicht befolgt). Allein dieß ist aus einem doppelten Grunde grammatisch falsch. Erstlich ist es willkührlich, den zweiten Vordersatz anders zu nehmen, als den ersten, da die Form ganz dieselbe ist. Zweytens müßte, wenn der Vordersatz negirt gedacht werden sollte, im Nachsatze nicht das Futurum, sondern das Präteritum stehen [1]). Was man dieser Erklärung sonst vorzuwerfen hat, daß sie den Mißton der Ironie in die Rede bringe, halte ich nicht für so wichtig, da auch der größte Ernst die Ironie verträgt. Aber allerdings müssen wir darauf zurückgehen, daß nach der grammatischen Regel in der Hypothesis beyde Fälle — die Verfolgung und Befolgung — im Allgemeinen als gleich wirklich gesetzt werden. Unbestimmt und unausgedrückt ist, ob auf Seiten der Erfahrung Jesu die Verfolgung oder die Befolgung das Ueberwiegende war. Zwischen den Zeilen aber ist zu lesen, was die Jünger wußten, ohne daß er es ihnen sagte, — daß die Verfolgung die Befolgung weit überwog. Wenn nun den Jüngern gleiches Schicksal mit ihrem Herrn bevorstand, so muß die Meinung Christi seyn: Ihr werdet beydes erfahren, Verfolgung und Befolgung, und zwar in demselben Verhältniß, wie ich. Daß sie wie er mehr Verfolgung als Befolgung zu erwarten hatten, giebt Christus dadurch zu verstehen, daß er im Folgenden wie im Vorhergehenden ausschließlich nur von der Verfolgung und dem Hasse der Welt redet [2]).

V. 21. Jesus hatte V. 20. das künftige Schicksal der Jünger mit dem seinigen nur gleich gestellt. Den in-

1) Hierauf machte mit Recht aufmerksam Fritzsche dissert. de non nullis posterioris Pauli ad Corinth. Epistolae locis. II. p. 68 not.
2) Im Wesentlichen dieselbe Erklärung, welche Dr. Winer Gramm. S. 241 f. Anmerk. vorträgt; vergl. Fritzsche a. a. O.

neren Grund und Zusammenhang dieser Gleichheit hatte er nur angedeutet. Sie konnten meinen, die Verfolgung treffe sie um ihrer selbst willen. So ist's nicht, sagt Jesus, sondern (ἀλλά) sie verfolgen in Euch nur mich, meinen Namen. Darin lag, wie Euthymius bemerkt, etwas Tröstendes. Sie wurden gewürdigt, seinetwegen zu leiden, vergl. AG. 5, 41. — Nimmt man aber an, daß διὰ τὸ ὄνομά μου doch schon V. 19. ausgedrückt ist, so scheint, weil, nach V. 22 ff. zu urtheilen, der Nachdruck auf ὅτι οὐκ οἴδασι u. s. w. liegt, ἀλλά mehr nur den Uebergang zu etwas anderem zu bezeichnen. Jesus giebt den Grund der Verfolgung an, nemlich die Unwissenheit über Gott, der ihnge sandt habe. — Die erstere Erklärung ziehe ich jedoch vor, weil, wenn die letztere Grund haben sollte, ἀλλὰ διὰ τοῦτο — ὅτι stehen müßte. Ταῦτα πάντα bezieht sich auf den ganzen Umfang der Verfolgung, welche 16, 2. im Einzelnen genauer bezeichnet wird.

V. 22. 23. Daß ἁμαρτίαν οὐκ εἶχον relativ zu nehmen sey, ergiebt sich aus dem folgenden νῦν δὲ πρόφασιν [1]) οὐκ ἔχουσι u. s. w. In ἁμαρτία liegt der Begriff des Unentschuldbaren. — Aber was für eine ἁμαρτία ist hier gemeint? De Wette [2]) versteht die ἁμαρτία auch hier, wie 9, 40. f. ganz allgemein von dem sündigen Zustande der Juden überhaupt. Aber wie kommt Jesus dazu, hier von der Sünde so ganz im Allgemeinen zu sprechen, da er vorher und nachher so ganz bestimmt von der besondern spricht, welche darin besteht, ihn aus Unwissenheit über Gott zu verwerfen und seine Boten zu verfolgen? Allerdings entsteht ein nichtssagender Gedanke, wenn man die Stelle so faßt: wenn ich nicht

1) Theophylakt erklärt πρόφασις durch ἀπολογία. Auch bey den Classikern hat es nicht selten die Bedeutung der Entschuldigung, die hier Statt findet.

2) Bemerkungen zu Stellen des Ev. Joh. in den Studien und Kritiken 1834. 4tes Heft S. 930.

gekommen wäre, so hätten sie die Schuld des Unglaubens nicht. Das versteht sich freylich von selbst. Aber Jesus sagt nicht bloß εἰ μὴ ἦλθον, sondern καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς. — Hierauf, nicht auf ἦλθον liegt der Nachdruck und es ist dieß darauf zu beziehen, daß er sein Volk belehrt hat über seine Sendung und über den, der ihn gesandt habe. Wenn sie also ihn, als den wahren Messias, nicht anerkannten und verfolgten, und dabey sogar wähnten, sie seyen dieß Gott schuldig (vergl. 16, 2.), so war diese Unwissenheit und der daraus folgende Unglaube eine unentschuldbare Sünde.

V. 24. knüpft sich an V. 22. 23. so an: Der Jüdische κόσμος wäre zu entschuldigen, wenn ich nur zu ihm geredet hätte. (Dem Worte Christi unmittelbar zu glauben, setzt schon eine gewisse Stufe des geistigen Lebens, der Liebe zur Wahrheit voraus.) Aber völlig ohne Entschuldigung sind sie, da ich solche Werke unter ihnen verrichtet habe, wie sie kein anderer gethan hat, vergl. 14, 10. 11., — Werke, durch die sie die Ueberzeugung hätten gewinnen können, daß Gott mich gesandt hat, und meine Lehre das wahrhaftige Wort Gottes ist. Nun aber haben sie, sündhaft genug! beydes zu vereinigen gewußt καὶ — καὶ, sie haben jene Werke gesehen, und doch nicht geglaubt, und mich und meinen Vater gehaßt. Welch' eine Sünde! Kein Moment der Schuld liegt auf unsrer Seite.

Ohne Schwierigkeit bezieht man ἃ οὐδεὶς ἄλλος πεποίηκεν mit Cyrill, Chrysostomus, Grotius u. a. auf auf den Unterschied zwischen den Wunderthaten der früheren Boten Gottes und der Propheten, und den ungleich größeren Werken Christi. Die Thaten und Wunder des Messias, glaubte man, würden alles frühere weit übertreffen. Die Vergleichung von Matth. 9, 33. Joh. 7, 31. 9, 32. kann dieser Erklärung zur Bestätigung dienen [1]).

1) Andere Erklärungen siehe bey Lampe und Kuinöl.

V. 25. hängt mit dem Vorhergehenden so zusammen: Aber auch dieser Haß der ungläubigen Welt gegen mich ist nichts Zufälliges, sondern von Gott vorhergesehen und in der Schrift vorherbedeutet. — Die Stelle ist entweder aus Ps. 35, 39. oder wahrscheinlicher, — aus Ps. 69, 5. entnommen. Beyde Klagpsalme wurden dem David zugeschrieben, und besonders aus dem letzteren vieles auf den Messias bezogen, vergl. 2, 17. 19, 28. Apostelg. 1, 20. Da David der Typus des Messias ist, des Sohnes Davids, so erklärt sich der Messianische Gebrauch des 69 Psalmes, der ursprünglich keine Weissagung auf den Messias enthält, hinlänglich. Das חִנָּם des Originals übersetzt die Sept. durch δωρεάν (ἤτοι, setzt Euthymius hinzu, μάτην, richtiger ἀνευλόγως).

V. 26. 27. Der Zusammenhang ist dieser: Haß und Verfolgung der Welt werden Euch unfehlbar treffen, aber eben so gewiß ist, daß Ihr nicht ohne Beystand seyn werdet. Ihr zeuget und lehret nicht allein, mit Euch zeuget der heilige Gottesgeist der Wahrheit, der stärker ist, als die Welt. — Nachdrucksvoll sagt er, daß er ihn senden werde vom Vater her, und daß er ein Geist sey, der immer ausgeht vom Vater (ἐκπορεύεται). Es ist kein irdischer, kein Weltgeist, sondern als von Gott ausgehend der mächtigste, wie der reinste.

Ueber ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς und ὃ παρὰ τ. πατρὸς ἐκπορεύεται (יָצָא vergl. Genes. 2, 10. wo vom Flusse ἐκπορεύεται gebraucht wird,) vergl. 14, 16. 26. Christus sendet den Paraklet, weil er den Vater darum bittet, und derselbe gesandt wird vom Vater im Namen des Sohnes. Richtig steht ἐκεῖνος, nicht ἐκεῖνο, denn ὁ παράκλητος ist der Hauptbegriff, τὸ πν. τ. ἀλήθ. nur Nebenbegriff. Unrichtig ergänzt man bey μαρτυρήσει, ὑμῖν, denn es ist hier die Rede von dem mit dem Zeugnisse der Jünger verbundenen Zeugnisse des heiligen Geistes vor der Welt. Die Jünger

bedurften dieses Zeugnisses von Christo für sich nicht, denn sie waren ja vom Anfang an bey ihm; sie bedurften nur, daß der heilige Geist sie über den Herrn, den sie bezeugen sollten, tiefer belehrte, 14, 26. und ihnen denselben verklärte, 16, 14.

Daß sie nicht wähnten, der Geist zeuge ohne ihre eigene Thätigkeit, fügt er hinzu V. 27.: Aber auch ihr seyd Zeugen. — Der heil. Geist zeugte und wirkte durch sie. Ihre Lebenserfahrung von Christo von Anfang an war der Inhalt ihres Zeugnisses; dieß wurde durch den heil. Geist verklärt und wirksam gemacht. Wenn es aber heißt ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστε, so verstehe ich dieß so: Ihre Erfahrung von Christo, ihre Gemeinschaft mit ihm von Anfang an, war der Grund ihres apostolischen Berufs und Zeugnisses. Zu ἀπ' ἀρχῆς setzt Euthymius erklärend hinzu, τοῦ κηρύγματος καὶ τῶν θαυμάτων, kürzer und richtiger ergänzt man τοῦ εὐαγγελίου Mark. 1, 1. vergl. Apostelg. 1, 8. 21. 22. das Präsens ἐστε ist gesetzt, weil sie eben gegenwärtig noch mit ihm waren. Nur durch ἀπ' ἀρχῆς wird zugleich die ganze Vergangenheit der Gemeinschaft mit Christo bis zu diesem Augenblick angedeutet.

Kap. 16. V. 1. bezieht sich ταῦτα auf 15, 18 ff. Trafen Haß und Verfolgung die Jünger unvorbereitet, so konnte es leicht geschehen, daß sie sich daran stießen, ärgerten, und in ihrem Glauben irre wurden und schwach, vergl. V. 4.

V. 2. Daß die Juden die Jünger aus der Synagogengemeinschaft ausstoßen würden (ἀποσυναγώγους vergl. 9, 20.), war mit Gewißheit vorauszusehen, siehe 9, 20. Aber auch den blutigen Fanatismus des Jüdischen [1]) (und Heidnischen) κόσμος sagt Christus den Seinigen voraus.

1) Quisquis effundit sanguinem impii, idem facit, ac si sacrificium offerat, הקריב קרבן, hieß es bey den Juden, siehe Jalkut Schimoni in Pent. fol. 245. col. 3. und Bammidbar Rabba fol. 329. col. 1.

Er selbst fiel als Opfer dieser blutigen Wuth, bald nach ihm Stephanus Apostelg. 6, 7. [1]) — Durch das dabeystehende προσφέρειν scheint λατρεία hier die Bedeutung von Opfer zu bekommen. So nimmt es die Syr. Uebersetzung, auch Nonnus. Da indeß λατρεία sonst nie für θυσία vorkommt, sondern immer nur als Synonymum von δουλεία, עֲבוֹדָה, so kann eben so gut der gewöhnliche Gebrauch von προσφέρειν durch λατρεία alterirt worden seyn, als umgekehrt. Ἀλλὰ steht hier elliptisch, nämlich so: Nicht nur dieß werden sie thun, sondern u. s. w. vergl. Matth. 21, 21. In der Brachylogie kann man es durch, ja sogar, geben, vergl. Luk. 12, 7. u. a. m. Ueber ὥρα ἵνα vergl. 12, 23. 13, 1. Nur wird die Zweckbeziehung hier etwas schwieriger. Man muß hier festhalten, daß Joh. auch die Verfolgung der Jünger als eine zweckvolle göttliche Ordnung betrachtet.

V. 3. Die Quelle alles Fanatismus war zu allen Zeiten verschuldete Unwissenheit in göttlichen Dingen, vergl. 13, 21.

V. 4. Die Erinnerung an diese Worte des Herrn sollte, wenn jene Stunde der Verfolgung kam, die Jünger in ihrem Glauben an den Erlöser und in der Erduldung des Unvermeidlichen stärken. — Daß die Verfolgungen und Drangsale, welche die Bekenner des Christenthums in so reichem Maaße trafen, vom Herrn vorhergesagt worden waren, war eine der Hauptstützen des christlichen Martyrthumes! — So lange Jesus lebte, traf der Haß und die Verfolgung nur ihn. Was nach seinem Tode seinen Jüngern und Freunden Schmachvolles und Furchtbares begegnen würde, sagte er ihnen weislich früher nicht, theils weil es ihnen noch zu fern lag, theils weil sie, von Anfang ihrer Nachfolge und ihres Umganges mit dem

1) Den weiteren historischen Commentar hierüber siehe bey den christlichen Apologeten.

Herrn darauf hingewiesen, leicht dadurch hätten abgeschreckt werden können. Der Widerspruch von Matth. 5, 10 ff. 10, 16 ff. [1]) gegen unsere Stelle ist nur scheinbar. Denn Matth. 5, 10. 11. ist nur bedingt gestellt und ganz allgemein, keine bestimmte Vorhersagung. Was aber Jesus seinen Jüngern Matth. 10, 16 ff. über die Leiden, die sie in ihrem apostolischen Amte zu ertragen hätten, vorhersagt, gehört auf keine Weise in die Zeit und an den Ort, wohin es Matthäus gestellt hat, sondern kann von dem Herrn nur in seinen letzten Tagen oder Stunden gesprochen worden seyn [2]), vergl. Matth. 24, 9. Luk. 21, 12 — 18. Schon Lukas setzt einiges davon in eine spätere Zeit. Matthäus häuft dort, unchronologisch wie er ist, mehr oder weniger Aehnliches aus verschiedenen Reden und Zeiten zusammen. Auf keinen Fall aber darf Johannes nach Matthäus rectificirt, und wegen jener Stellen im Matthäus der unsrigen irgendwie Gewalt angethan werden [3]).

V. 5. 6. Den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden giebt schon Euthymius richtig so an: *ἰδὼν αὐτοὺς οὕτως ὑπὸ τῆς ἀθυμίας καταπαλαισθέντας, ὡς ἀφώνους γενέσθαι καὶ μὴ δύνασθαι αὐτῷ προσλαλεῖν, ὀνειδίζει τὴν ἀπὸ τῆς τοιαύτης ἀθυμίας σιγήν, λέγων* u. s. w. Da Petrus 13, 36. gefragt, *ποῦ ὑπάγεις*, und Thomas 14, 5. genauer so Weg als Ziel des Hinganges Christi zu wissen gewünscht, auch Jesus keinen von beyden ohne Antwort gelassen hatte, wie kommt er dazu, den Jüngern hier einen Vorwurf daraus zu machen, daß sie vor Betrübniß nicht fragten: *ποῦ ὑπάγεις*?

1) Matth. 9, 15. gehört gar nicht hierher.
2) Auffallend ist die Aehnlichkeit zwischen Matth. 10, 17. — 20. mit unserer Stelle 15, 18. — 16, 4.
3) Dieß geschieht, wenn man mit Augustin, Beda, Story *ταῦτα δὲ* auf das Versprechen des Paraklets, oder mit Lampe auf die causarum odii a Judaeis perferendi anatomen bezieht. Eben so irrig aber ist, wenn Euthymius den Widerspruch so löset, daß er sagt, die hier vorher gesagten Leiden seyen *φοβερώτερα ἐκείνων*.

Euthymius giebt eine zwiefache Art an, diese Schwierigkeit zu lösen. Entweder, sagt er, müsse man annehmen, daß die Fragen einen verschiedenen Sinn hätten, das πού ὑπάγεις des Petrus nur nach dem Orte frage, dieses aber so viel sey, als τί ποιεῖς [1]; oder daß, da Petrus vorher keine rechte Antwort bekommen habe, Jesus von Neuem habe gefragt seyn wollen, um gründlicher zu antworten. Aber ungleich einfacher und richtiger scheint folgende Erklärung: bisher war ich bey Euch, da war's nicht Noth, es Euch zu sagen. Jetzt aber, da ich im Begriff bin zum Vater zurückzukehren, mußte ich es Euch sagen. Aber wie seyd Ihr doch von der Traurigkeit darüber so ganz erfüllt V. 6., daß Ihr, wie doch die Freunde dem scheidenden Freunde zu thun pflegen, nicht einmal mehr fragt: Wohin gehest Du? Jesus wünschte über seinen Weggang genauer befragt zu werden [2], da es schien, als hätten die Jünger seine obigen Antworten darauf nicht verstanden. Sie wären ja sonst nicht so traurig gewesen, 14, 28.

V. 7. schließt sich an das Vorhergehende so an: Wozu aber diese Betrübniß? Ihr wünscht, daß ich bey Euch bleibe. Aber ich sage Euch die Wahrheit: es ist Euch gut, daß ich weggehe. Denn so ich nicht fortgehe kommt der Paraklet nicht zu Euch, u. s. w. — Dieß wird durch die Geschichte der Einsicht und Wirksamkeit der Jünger nach der Ausgießung des heil. Geistes erklärt und bestätigt. Nur den Ueberwinder des Todes und den zum Vater glorreich zurückgekehrten Gottessohn konnte der Paraklet der Welt verkündigen als den Gerechten und Gerechtfertigten, als den Sieger über den Fürsten dieser Welt, als den, an welchen nicht zu glauben Sünde sey.

---

1) Euthymius fügt hinzu: εἰώθασι γὰρ οἱ δεινοπαθοῦντες οὕτως ἐπιφωνεῖν τῷ πρὸς θάνατον ὁρμῶντι. Ἔδει οὖν καὶ τοὺς μαθητὰς ἐπιλέγειν, πού ὑπάγεις; ἤγουν τί ποιεῖς ἀπολιμπάνων ἡμᾶς;

2) Dadurch aber bekommt ἐρωτᾶν noch nicht die Bedeutung von quaerendo instare.

V. 8. — 11. hängt mit dem Bisherigen so zusammen: Die Widerspenstigkeit der ungläubigen Welt, der Wahn daß sie ein Recht habe zu ihrem Unglauben und zur Verfolgung der Boten Christi, endlich der Schein und die Macht des Bösen in seiner Mischung und Verwirrung mit dem Guten in der Welt, — das war es, womit die Apostel bis aufs Blut zu kämpfen, was sie zu widerlegen und zu überwinden hatten. Menschliche Kraft und Kunst schienen dazu zu schwach. Ohne Beystand und Hülfe von Oben konnten sie das Ueberzeugungs- und geistige Strafamt in der Welt nicht ausüben. Wie trostreich nun, daß der Herr V. 8. sagt: Der Paraklet wird kommen und das Amt des dreyfachen ἔλεγχος gegen die Welt übernehmen, — er wird die ungläubige, irrthumvolle, von der Sünde beherrschte Welt überführen, [1]) περὶ ἁμαρτίας, καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως!

In der näheren Erklärung Jesu hierüber V. 9. — 11. sind die bey ἁμαρτίας, δικαιοσύνης und κρίσεως fehlenden Genitive der Person jedesmahl aus den Subjecten der mit ὅτι anfangenden Erklärungssätze zu ergänzen. Wie also bey ἁμαρτίας, V. 9. τῶν οὐ πιστευόντων, bey κρίσεως V. 11. τοῦ ἄρχοντος τοῦ κόσμου τούτου zu ergänzen ist, so bey δικαιοσύνης V. 10., μου. Auch ist einleuchtend, daß ὅτι in allen drey Versen auf dieselbige Weise zu nehmen sey. Es ist das den jedesmaligen Inhalt des einzelnen ἔλεγχος näher bestimmende und begründende ὅτι, unsrem insofern als entsprechend. Was es nun dem gemäß heiße V. 9., der Paraklet werde die Welt überführen, daß sie Sünde in ihr sey, daß sie sündige, eben sofern sie nicht an Christum glaube, hat, wenn man 15, 22. — 24. 8, 21. 24. damit vergleicht, keine Schwierigkeit. Hierüber ist auch kein Streit unter den Exegeten. Desto schwieriger und streitiger ist die Ausle-

1) Ἐλέγχειν ist nie bloß lehren, sondern immer das polemische Belehren, Ueberführen.

gung von V. 10. Sind die oben aufgestellten hermeneutischen Kanones richtig, so ist klar, daß unter der δικαιοσύνη hier weder die distribuirende Gerechtigkeit Gottes, [1]) noch die Rechtfertigung und Versöhnung der Menschen mit Gott durch Christi Tod, die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ im Pauliniſchen Sinne, [2]) noch auch „id quod ius et fas est, quod fieri debet (dum ad patrem abeo)" [3]) verſtanden werden könne. Denn die δικαιοσύνη wird hier offenbar als etwas zur Perſon Chriſti gehöriges gedacht. Auch gebraucht Johannes δικαιοσύνη nie wie Paulus, noch auch für δίκαιον ſchlechthin. Endlich widerſpricht der Zuſammenhang von V. 9. und 11., worin der Gedanke der einen wie der anderen Auslegung als fremd erſcheint. — Die allein richtige Auslegung ſcheint mir die zu ſein, welche ſchon Chryſoſtomus Theophylakt und Euthymius [4]) vortragen. Sie iſt folgende: Kehrte Chriſtus nicht zurück zu ſeinem Vater, (καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με drückt, wie Chryſoſtomus und Euthymius richtig bemerken, das bleibende

1) So Grotius, widerlegt von Calovius.

2) So zuerſt Cyrill, Auguſtin, dann Erasmus, Luther, Melanchthon, Calvin, (Beza nicht) und die meiſten Luther. und Reform. Exegeten des 16ten und 17ten Jahrhunderts. So auch Calovius, Lampe, Michaelis, Storr. Ihre Erklärungen weichen nur in der exegetiſchen Deduction und in der Entwickelung von einander ab.

3) So die Socinianer, und in der neueſten Zeit Kuinöl.

4) Chryſoſtomus: *Τουτέστιν, ὅτι ἄληπτον (ἀνεπίληπτον) παρεχόμην βίον. Καὶ τοῦτου τεκμήριον, τὸ πρὸς τὸν πατέρα πορεύεσθαι — ἐπειδὴ γὰρ αὐτῷ ἀεὶ τοῦτο ἐνεκάλουν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ διὰ τοῦτο ἁμαρτωλὸν αὐτὸν ἔλεγον καὶ παράνομον, φησὶν ὅτι ταύτην ἀναιρήσει τὴν πρόφασιν.* Deutlicher Theophylakt und Euthymius. Der letztere ſagt: *δίκαιον γὰρ γνώρισμα, τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν θεὸν καὶ συνεῖναι αὐτῷ. — — Εἰ μὴ ἦμην δίκαιος οὐκ ἂν ἐπορευόμην πρὸς τὸν πατέρα. Πῶς γὰρ ἂν ἁμαρτωλὸς καὶ πλάνος καὶ παράνομος καὶ ἀντίθεος πορευθείη πρὸς τὸν δίκαιον καὶ ἀληθινὸν καὶ νομοθέτην καὶ θεόν;* — Nachher heißt es in der kurzen Recapitulation des Sinnes: *ἐπὶ ἁμαρτίᾳ μὲν, ὅτι ἁμαρτάνουσι, μὴ πιστεύοντες ἔτι, ἐπὶ δικαιοσύνῃ δὲ, ὅτι δίκαιος ἐγὼ καὶ οὐχ ἁμαρτωλὸς, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἐπὶ κρίσει δὲ, ἤτοι κατακρίσει, ὅτι κατακέκριται ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων, ὡς ἐχθρὸς καὶ οὐ φίλος μου.* Beza, Bengel, Morus, Tittmann ſind dieſer Erklärung gefolgt.

συνεῖναι mit dem Vater aus,) wurde er nicht erhöhet von der Erde zur Rechten Gottes, und verherrlicht durch seinen Tod aus Liebe so wie durch seine Auferstehung in Kraft des heiligen Geistes, so erschien er der Welt als ein Ungerechter. Erstand er aber, zum Zeichen daß sein Tod eine That der freyesten, reinsten Liebe und er der besonders Geliebte und Gesandte des Vaters sey, vom Tode wieder, kehrte er, als der Ueberwinder des Todes und der Welt, zurück zu dem, der ihn gesandt hatte, so erschien er als der Unschuldige, Heilige, ὁ ἅγιος, als der Gerechte, ὁ δίκαιος, wie ihn Johannes, vielleicht nicht ohne Beziehung auf unsere Stelle, vorzugsweise so nennt 1 Joh. 2, 1. 29. 3, 7. (1, 9.) vergl. Apostelg. 3, 14. ὁ ἅγιος καὶ δίκαιος Luk. 23, 47. 1 Petri 3, 18.[1]). Sollte die Welt davon überführt werden, daß es Sünde sey, an ihn nicht zu glauben, so mußte sie auch durch göttliche Manifestation überzeugt werden, daß Christus der Heilige, der Gerechte sey. An den Heiligen, Gerechten nicht glauben ist eben so große Sünde, als an den Ungerechten glauben. So hängt der zweyte ἔλεγχος mit dem ersten genau zusammen und ist als die positive Seite desselben anzusehen.

Durch Vergleichung besonders mit Röm. 1, 4. τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Apostelg. 2, 22 — 36. 3, 14. 26. und Hebr. 7, 26.[2]) bekommt der durch diese Auslegung gewonnene Gedanke hinlänglich schützende und rechtfertigende Analogie in den übrigen neutest. Schriften.

Wenn nun aber besonders neuere Vertheidiger dieser Erklärung, um sie philologisch gehörig zu rechtfertigen, bemerken, δικαιοσύνη sey hier so viel als Unschuld, wie Ps. 7, 9., wo δικαιοσύνη und ἀκακία, צֶדֶק und תֹּם

1) Aus Es. 11, 4. 5. 53, 11 u. a. Stellen der Art entstand dieß Messianische Epitheton, ὁ δίκαιος.
2) Vielleicht gehört hierher auch 1 Timoth. 3, 16. ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι.

synonym zu seyn scheinen, vergl. Ps. 28, 21. 25., — oder es bedeute hier die gute Sache, wie Ps. 17. (16.), 1. [1]), so wird der richtige Sinn im Allgemeinen dadurch nicht aufgehoben, aber die ursprüngliche Form des Gedankens und die philologische Sicherheit der Auslegung gehen dabey verloren.

Was den dritten ἔλεγχος des Geistes, περὶ χρίσεως V. 11. betrifft, so begreift er die beyden andern wieder in sich; er dringt gleichsam zur Wurzel dessen hinab, was den Glauben in der Welt hemmt und stört. Alle Macht des Unglaubens nemlich, alle antichristliche Gewalt in der Welt hat nach Johannes ihren letzten Grund in der Herrschaft des Teufels, und so lange diese Herrschaft in der Welt und im Bewußtseyn der Menschen dauert, leidet das Messianische Reich, wird beschränkt und befehdet. So lange das Böse in der Welt noch irgend ein Recht, einen Grund, eine Wahrheit zu haben scheint, hemmt es den Glauben an Christum. Es muß in seiner ganzen Unwahrheit und Nichtigkeit der Welt offenbar werden, ehe sie sich gänzlich davon abwendet. Es gehörte also zum vollständigen ἔλεγχος der Welt, daß sie überführt wurde von der durch Christi Werk, Lehre, Tod, Auferstehung und Rückkehr zum Vater vollbrachten Vernichtung aller satanischen, antichristlichen Macht. In dem Maße, in welchem die göttliche κρίσις des Evangeliums zwischen dem Guten und Bösen, zwischen der Wahrheit und dem Irrthum, Licht und Finsterniß in der Welt fortschreitet Joh. 3, 18—21., je mehr dem Bösen der Schein des Guten, woran es sich halten will, um zu bestehen, entzogen wird, — je mehr es offenbar und erkannt worden ist, daß es in seiner Wurzel, dem Teufel, gerichtet und verdammt (vergl. 12, 31.), daß seine Gewalt und Herrschaft durch Christi siegreiche Gerechtigkeit bereits gebrochen ist, desto mehr wächst und gedeihet nach dem Zeugnisse der Geschichte das Reich Christi.

1) So Rösselt in den opusc. fasc. 2. p. 50. 51.

V. 12. 13. Jesus war eben im Begriff, seine Jünger in die innerste Oekonomie seines Werkes tiefer einzuführen, es öffnete sich ihm jetzt ein weites Feld höherer Belehrung für sie: aber ihre jetzige Schwäche und Unfähigkeit, das Höchste und Geistigste ohne Mißverstand zu fassen, βαστάζειν [1]), bedenkend, bricht er ab, und vertröstet sie auf den vollständigeren und erfolgreicheren Unterricht durch den ihnen versprochenen Paraklet. Dieser werde sie, in die ganze Wahrheit, εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν [2]) (in den ganzen Umfang, in vollen Zusammenhang seiner Lehre) einführen [3]). Nicht etwa weniger Wahres, als ich, wird er Euch lehren, sondern Ihr könnt seinem Unterrichte sicher vertrauen! Denn, so wenig als ich von mir selber geredet, sondern Euch nur gelehrt habe, was ich vom Vater gehört habe, vergl. 7, 16. 17. 8, 26. 28., eben so wenig auch der Geist der Wahrheit; er wird nicht von sich selber reden, sondern alles, was er nur (ὅσα ἂν) von Gott (s. V. 15.) wird gehört haben, wird er Euch lehren, und das Zukünftige (τὰ ἐρχόμενα) wird er Euch verkündigen. — Wesentlich zum Apostelamte in der Gemeinde gehörte und gehört noch die Gabe der προφητεία, 1 Kor. 12, 10. 28. 14, 1 ff. Sie war ein Geschenk des heil. Geistes und diente zwar nicht allein, aber doch vorzüglich dazu, der Christlichen ἐλπὶς die Zukunft in Beziehung auf die Entwickelung und Vollendung des göttlichen Reiches zu enthüllen, vergl. 2 Thess. 2, 1. 1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 3. 2 Petri 1, 14. — Wenn es V. 13. heißt οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσῃ u. s. w., so gehört dieß zu der liebenswürdigen Herablassung Christi. Er

1) So Epictet Enchiridion Cap. 29. §. 5.
2) Lachmann liest εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν. Der Sinn ist wesentlich derselbe, s. Gersdorf Sprachcharakteristik S. 397.
3) Ὁδηγεῖν wie Apostelg. 8, 31. Ps. 36, 11. 143, 10. 24, 5. Weil es im A. T. meist nur mit ἐν vorkommt, so scheinen einige Auctoritäten darnach in unserer Stelle εἰς in ἐν τῇ u. s. w. corrigirt zu haben.

beschreibt dadurch den Geist, als den Geist Gottes, als lebendig eins mit Gott. Was sich von selbst versteht, wenn der heil. Geist in seiner vollen Kraft und Wahrheit erfahren wird, daß er nemlich der Geist Gottes selbst ist, kann denen, welche erst anfangen, ihn kennen zu lernen, noch unklar und zweifelhaft seyn, sofern er nemlich in der Welt wirkt und vermittelt durch die Welt. Zu dieser Stufe läßt sich Christus herab.

V. 14. 15. Des heiligen Geistes Lehramt sollte nichts Neues und Anderes lehren und unabhängig von der Person des Erlösers. Es besteht wesentlich in der fortschreitenden Entwicklung und Verherrlichung der Lehre und Person Christi. Wäre es anders, so wäre das Evangelium ohne Einheit, wäre nicht die schlechthin vollkommene Religion, es wäre nur eine Vorbereitung dazu, und Christus nicht der vollkommene Erlöser, sondern nur einer von den vielen unvollkommenen. — So ist mit dieser ausdrücklichen Erklärung Christi in Widerspruch jede Montanistische Schwärmerey, jeder Traum von einer vollkommneren Religion, jeder Wahn von einer anderen Perfectibilität des Christenthums, als der der Entwickelung des christlichen Princips in den Herzen der Menschen. — Da Jesus V. 13. gesagt hatte, er wird reden, was er vom Vater gehört hat, V. 14. aber, von dem Meinigen wird er es sich nehmen, λήψεται, so fügt er V. 15.,[1]) um Widerspruch und Mißverständniß zu verhüten (vergl. 7, 16. 17.), hinzu: alles was der Vater hat, ist auch mein (17, 10); lehrt also der heilige Geist, was er (vom Vater) hört, so kann seine Lehre keine andere seyn, als die meinige, die ja eben auch nichts anderes ist, als was ich vom Vater gehört habe, vergl. 8, 38. 7, 16. und 5, 30.

---

1) Hier ist λαμβάνει unstreitig richtiger als λήψεται. Jenes haben die meisten und bedeutendsten Auctoritäten, dieses scheint eine Correctur wegen V. 14. Das Präsens bezeichnet auf eine zeitlose Weise die immerwährende, eigenschaftliche Art des πν. ἁγ.

V. 16. Aber alle Belehrung und aller Trost des Herrn über das den Aposteln anvertrauete Amt, über die Mühen und Schwierigkeiten desselben auf der einen Seite, und über die Kräfte, die Hülfe und den Segen von Oben auf der andern Seite, 15, 16. — 16, 15., vermochten nicht, die Betrübniß und Angst der Jünger in bleibende Freudigkeit und Muth zu verwandeln. Der nahe Abschied des Freundes erfüllte ihre Gemüther fortwährend mit ängstlicher Trauer. Darum scheint es, sprach Christus: Nur noch eine kleine Weile, und ihr werdet mich nicht [1]) mehr sehen, und dann wieder ein Kleines und Ihr werdet mich sehen, denn ich gehe zum Vater [2]).

V. 17. — 28. Da nun einige der Jünger (ἐκ τῶν μαθητῶν) über dieses dunkle Wort des Herrn und den Zusammenhang desselben einander verwundernd fragten, besonders aber, weil sie nur an ein irdisches Zusammenseyn mit dem Messias dachten, den schnellen Wechsel des Nichtsehens und Wiedersehens, das doppelte μικρόν, unbegreiflich fanden, und vielleicht eben im Begriff, waren und Miene machten, ihn darüber zu fragen, kommt ihnen Jesus zuvor und löset ihnen V. 19. — 28. ungefragt das Räthsel auf folgende Weise. Zuerst sagt er ihnen vorher, daß sie bey seinem Tode, (den sie immer noch für unglaublich zu halten schienen,) in große Betrübniß gestürzt werden würden, während die ungläubige Welt sich darüber freuen würde. Dann aber setzt er hinzu, daß ihre Betrübniß sich eben so schnell in Freude verwandeln werde, wie des gebährenden [3]) Weibes Schmerz und Betrübniß, sobald das Kind geboren sey, in die heiterste Freude über

1) Wenn auch οὐκέτι nicht richtige Lesart ist, so hat doch οὐ hier diesen Sinn, siehe 14, 19.

2) Die letzten Worte ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα fehlen in B. D. L. und einigen Handschriften der alten lat. Uebersetzung, aber V. 17. entscheidet für ihre Echtheit.

3) Τίκτειν bezeichnet den Moment des Gebährens selbst mit seinen Schmerzen, und schließt das ὠδίνειν, κύειν in sich. — Das hier

das zur Welt geborne [1]) Kind übergehe, und aller frühere Schmerz vergessen sey. Ja, fährt er V. 22. fort, Eure jetzige Traurigkeit wird sich, wenn Ihr mich wiedersehen werdet, in die bleibendste Freude verwandeln. Niemand nimmt diese Freude wieder von Euch, (eben weil es die Freude des geistigen Wiedersehens ist). Ihr werdet mich dann auch an jenem Tage (des Wiedersehens) nichts mehr fragen, [2]) (meine irdische Gegenwart nicht fragend vermissen,) sondern wie im Verständniß und Besitz von allem, was Ihr bedürft, zufrieden und freudig seyn. Denn wahrlich, wahrlich ich sage Euch, alles, warum Ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er Euch geben, (alle Klarheit, alle Güter und Freuden des Geistes). Bisher habt Ihr (aus Mangel an Einsicht und Beruf) noch nichts in meinem Namen gebeten, (also auch noch keine Erfahrung haben können von der unendlichen trost- und hülfreichen Gnade des Vaters). Bittet aber (künftig in meinem Namen) und Ihr werdet empfangen, (Gott wird Euch geben warum Ihr bittet,) damit Eure Freude vollkommen sey. Solches habe ich zu Euch geredet bildlich, dunkel. [3]) Es kommt aber eine Zeit, da ich nicht mehr so zu Euch reden, sondern Euch frey heraus und deutlich verkündigen [4]) werde über den Vater (siehe V. 12. 13.

---

gebrauchte Bild ist übrigens im alten Testamente sehr häufig. vergl. Jes. 21, 3. 26, 17. u. s. w.

1) Verwandt ist das Rabbinische zur Welt kommen בוא בעולם, so viel als geboren werden; daraus hier ἐγεννήθη — εἰς τὸν κόσμον.

2) Nicht bitten ist hier ἐρωτᾶν, wie Grotius will, wie der Zusammenhang lehrt.

3) Ueber παροιμία (λόγος ἀπόκρυφος nach Phavorinus und Suidas) dunkle räthselhafte Rede, siehe zu 10, 6.

4) Es möge nun V. 25. ἀναγγελῶ oder ἀπαγγελῶ gelesen werden, — beide Worte haben im Neuen Test. oft die hebraisirende Bedeutung des Lehrens, weil die Lehrer göttlicher Dinge bey den Hebräern Boten, Herolde Gottes waren und ihre Lehre eine Botschaft Gottes. Das dem Johannes in diesem Zusammenhange gewöhnlichere ist ἀναγγέλλειν vergl. V. 14, 15. Aber es wechselt mit ἀπαγγέλλειν vergl. 1 Joh. 1, 2. 3. 5.

14.). Alsdann (an jenem Tage) werdet Ihr bitten in meinem Namen. — Und zwar so, daß ich Euch sage, nicht ich werde den Vater für Euch bitten, denn er selbst der Vater hat Euch lieb (er wird Euch ohne mein Bitten erhören), darum, weil Ihr mich geliebt und geglaubt habet, daß ich von Gott ausgegangen bin. Ja, ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen. Wiederum verlasse ich jetzt die Welt und gehe zum Vater!

Absichtlich habe ich die paraphrastische Uebersetzung der ganzen Stelle (V. 16.—28.) vorausgeschickt, um desto kürzer und klarer die Hauptfrage beantworten zu können, wie Jesus V. 16. gemeint und wie er es selbst erklärt habe?

Zuerst ist klar, daß μικρὸν καὶ V. 16. beydemahl auf dieselbige Weise genommen werden müsse, daß es also nicht etwa das erste Mahl nach einer kurzen Zeit, das zweyte, während einer kurzen Zeit, sondern beydemahle, gerade so, wie 14, 19., und mit Luther zu übersetzen sey, — über ein Kleines (nach einer kurzen Zeit). Demnach kann es V. 16. (19.) nicht von der kurzen Dauer der Entfernung und des Wiedersehens Jesu mit seinen Jüngern, sondern muß verstanden werden von seinem ganz nahen Tode und dem bald darauf erfolgten Wiedersehen.

Was für ein baldiges Wiedersehen ist aber hier gemeint? Die geistige Parusie Christi, von der 14, 19 ff. die Rede war, oder die leibliche Wiederkunft nach der Auferstehung? Nur eins von diesen beyden kann hier gemeint seyn. Denn daß von dem dereinstigen Wiedersehen Christi und seiner Jünger im Himmel hier am wenigsten die Rede seyn könne, leuchtet von selbst ein. So bald folgten die Jünger dem Herrn im Tode nicht nach!

Diejenigen nun, welche die Stelle von dem leiblichen Wiedersehen nach der Auferstehung, siehe Kap. 20. und 21., verstehen, berufen sich theils auf den Zusammen-

hang und Zweck der Rede, nach welchem die Vertröstung der Jünger auf die nahe leibliche Wiederkunft des Herrn viel wahrscheinlicher sey, als jede andere, theils aber auf das πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς V. 22., welches keine andere Erklärung zulasse. Dagegen aber läßt sich mit Recht einwenden, daß, da Jesus Kap. 14, 19 ff. seine Jünger nicht durch seine leibliche Parusie nach der Auferstehung zu trösten für gut findet, sondern sie, obwohl in dunkler Rede, auf das bleibendere Wiedersehen und Wiedervereinigtwerden im Geiste, in der Liebe und im Leben des Glaubens vertröstet, nicht nur die Wahrscheinlichkeit, daß er hier von seiner leiblichen Wiederkunft nach der Auferstehung geredet habe, verschwindet, sondern das Gegentheil ungleich wahrscheinlicher wird. Dieß um so mehr, da die Erklärung V. 19 — 28. so vieles enthält, was sich zu jener leiblichen Parusie gar nicht schicken will. Denn, obwohl es wahr ist, daß die Jünger froh wurden und ihr Herz sich freuete, da sie den Herrn nach seiner Auferstehung wiedersahen, V. 22. vergl. 20, 20., wie wenig gilt doch von dem Zustande derselben bey diesem leiblichen Wiedersehen, was Jesus V. 23. und 26. von ihnen sagt! — Erst seit der heilige Geist, der Paraklet, zu ihnen gekommen war (Apostelg. 2.), hörten sie auf zu fragen und zu zweifeln, und fingen an, selbst im Namen Jesu den Vater zu bitten, und alles von ihm zu empfangen. — Dazu kommt, daß, wenn Jesus V. 16. seine leibliche Wiederkunft nach der Auferstehung gemeint hätte, das Dunkle und Bildliche (die παροιμίαι) in seiner Trostrede sowohl hier, als 14, 19 ff. grund- und zwecklos gewesen wäre. Eben das Dunkle und Bildliche sowohl in dem μικρὸν καὶ, als auch in dem ὄψεσθέ με bestimmt den Begriff der παροιμίαι und deutet unverkennbar auf einen höheren geistigen Sinn der Worte hin. — Daß ὄψομαι ὑμᾶς V. 22. nur von dem leiblichen Wiedersehen verstanden werden könne und dürfe, diese Behauptung (Kuinöls) findet

ihre Wiederlegung in der offenbar ganz parallelen Stelle 14, 21. 23. Daß die Jünger den Herrn im Geiſte wiederſahen, und im Glauben und in der Liebe ihn und ſein Weſen immer beſſer und beſſer erkannten, konnte nur geſchehen, wenn er ſich ihnen offenbarte 14, 21., ſich ihnen zeigte, wie er war, — wenn er ſie ſo wiederſah.

Läßt ſich nun die Erklärung der Stelle von der leiblichen Paruſie auf die Weiſe durchaus nicht rechtfertigen, ſo muß ſie, wenn man das Verhältniß, in welchem V. 16. die Worte ὅτι (ἐγὼ) ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα zu dem Vorhergehenden ſtehen, näher unterſucht, als völlig unſtatthaft verworfen werden. — Zwar läßt Jeſus V. 19. dieſe Worte aus, aber V. 28. nimmt er ſie in ſeine Erklärung auf. Daß ſie urſprünglich von Jeſu herrühren, und zu der Tröſtung aus V. 16. weſentlich gehören, erſieht man aus V. 17. Auch iſt klar, daß ſie als Aitiologie ſowohl zu μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, als auch zu πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με bezogen werden müſſen. Wie Jeſus zu ſeinen Jüngern ſagen konnte, ſie würden ihn in Kurzem nicht mehr ſehen, weil er zum Vater gehe, hat keine Schwierigkeit. — Wie aber und in welchem Sinne ſagt er: Und wieder ein Kleines und Ihr werdet mich ſehen, denn ich gehe zum Vater? — Die Vertheidiger des leiblichen Wiederſehens in dieſer Stelle können ſich nur dadurch helfen, daß ſie entweder das μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με von der kurzen Dauer des Wiederſehens nach der Auferſtehung, oder das ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα bloß von dem nicht im Grabe bleiben des Erlöſers, oder ſeiner Auferſtehung erklären. Wer aber ſieht nicht, daß nur die höchſte Noth und Verlegenheit zu ſo gezwungenen, den urſprünglichen Sinn der Worte entkräftigenden, ja philologiſch falſchen Auslegungen ihre Zuflucht nehmen kann. Das zweyte μικρὸν καὶ kann und darf, wie geſagt, nicht anders genommen werden, als das erſte, dieſes aber nicht anders, als 14, 19.

Daß aber ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα, wie bisher, so auch hier nachdrucksvoll die Rückkehr Jesu zum Vater, von welchem er ausgegangen war, bezeichne, lehrt V. 28. unwidersprechlich.

Alle Schwierigkeiten und Verlegenheiten verschwinden, wenn man die Stelle nach der Parallele 14, 19 ff. von dem Wiedersehen und Wiederkommen Christi im Geiste, in Gemeinschaft mit dem ihn verklärenden Paraklet verstehet. Wie nämlich der Herr nur durch den Tod zur Herrlichkeit des Vaters eingehen konnte, so auch konnte er sich seinen Jüngern nur als verklärter Gottessohn auf eine solche Weise offenbaren, oder von ihnen so wieder gesehen werden, daß die Freude des Wiedersehens vollkommen und unwandelbar war, daß sie von dem Tage an nichts mehr zu fragen begehrten, sondern alles wußten (1 Joh. 2, 20.), und in seinem Namen alles von Gott erbaten und erhielten. — Sein Tod war der Durchgang zu dem neuen ewigen Leben bey dem Vater, seine Rückkehr zum Vater (14, 19. ὅτι ἐγὼ ζῶ,) der Grund seiner ewigen, freudenreichen Gemeinschaft mit seinen Jüngern. Da diese höhere Gemeinschaft, (dieses geistige Wiedersehen und Verklärtwerden Christi) in den Gemüthern der Jünger, sobald er die Erde verlassen hatte, ihren Anfang nahm, so heißt es hier ganz der Geschichte gemäß (vergl. Apostelg. 2.), ungleich tröstlicher noch, als 14, 19., καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με, welches πάλιν μικρὸν dort fehlt. — Auch ist klar, daß Jesus über diese Paruste zu seinen Jüngern jetzt noch nicht anders, als ἐν παροιμίαις sprechen konnte. Die Irdischgesinnten konnten eine freyere, deutlichere Rede noch nicht ertragen. Fragten sie den Herrn doch noch nach seiner Auferstehung Apostelg. 1, 6., da er ihnen so eben erklärt hatte, daß sie nun sehr bald (in wenigen Tagen) mit dem heiligen Geiste getauft werden sollten: Herr wirst du alsdann wieder aufrichten das Reich Israel? Erst seit

Apostg. 2. verschwanden diese irdischen Hoffnungen und kindischen Fragen, und die Bilder und dunklen Reden des Herrn verklärten und vergeistigten sich in ihnen je länger je mehr.

V. 29. 30. Es ist schwer zu sagen, was die Jünger von der Rede des Herrn 19.—28. verstanden hatten und wie. Schon jetzt finden sie das παῤῥησίᾳ λαλεῖν in der Rede Jesu, vielleicht weil ihnen bey V. 28. zum erstenmahle recht klar wurde, daß der Herr wie vom Vater ausgegangen sey, so auch die Welt verlassend zu demselben wieder zurückkehren werde, daß also das Ziel seines Weggehens der Himmel sey. — Vielleicht auch verstanden sie, freylich in ihrer sinnlichen Art, den Trost des Wiedersehens überhaupt besser, als vorher. Aber wie ungeordnet und unklar bey dem allen ihre Vorstellungen und Gedanken waren, sieht man daraus, daß sie V. 30. in der Art, wie Jesus V. 19. ihrem Fragen zuvorgekommen war, schon jetzt eine Bestätigung von dem fanden, was er ihnen V. 23. offenbar als zukünftig verheißen hatte. Ja sie tragen kein Bedenken, die ihrem Fragen zuvorkommende Antwort Jesu V. 19. für einen neuen Beweis seiner Allwissenheit zu halten, und, als hätten sie keine kräftigeren und geistigeren Beweggründe gekannt, darin wenigstens ein bedeutendes Stärkungsmittel ihres Glaubens an den göttlichen Ursprung des Erlösers zu finden.

Die Antwort Jesu V. 31. enthält, obgleich durchaus keine Ironie, doch gewiß einen leisen Tadel des leichtfertigen, so schwach begründeten Glaubens der Jünger [1]). Fragend gelesen, werden die Worte am besten so genommen, wie Beza sie nahm: Siccine vos iam fidem mihi habere iactatis? Ohne Frage bilden sie einen Gegensatz zu V. 32., nämlich den: Jetzt zwar in diesem Augenblicke

1) Ganz unrichtig Bengel: Fides vestra est ἄρτιος, perfecta, apta. Nunc habeo, quod volui et volo.

glaubet Ihr, aber siehe, es kommt die Stunde, ja sie ist schon gekommen, daß Euer Glaube eine harte Prüfung wird bestehen müssen. Werdet Ihr dann auch feststehen? Ich ziehe die letztere Erklärung vor, weil ἰδού mitten in der Rede nicht selten das Eintreten von etwas Anderem oder Neuem andeutet, und das ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐλήλυθεν dem ἄρτι offenbar gegenüberstehet [1]).

Was der Herr hier den Jüngern vorhersagt, trifft schon einige Stunden nachher ein, vergl. Matth. 26, 56. Alle flohen und zerstreueten sich [2]). Nur Johannes und Petrus folgten dem Herrn zum Hohenpriester, aber dieser verleugnete ihn furchtsam! Vergleiche 20, 19. Ihr zwar, fügt Jesus hinzu, werdet mich allein lassen, — aber ich bin nicht allein, denn der Vater ist mit mir, helfend und schützend, vergl. 8, 29.

Ταῦτα V. 33. beziehen Einige auf den Schluß von V. 32. Richtiger aber wird es auf die ganze Trost- und Ermuthigungsrede 15, 1 ff. bezogen. Daß unter der εἰρήνη auch hier nichts anderes, als 14, 27. zu verstehen sey, lehrt der Gegensatz θλῖψις. Dem ἐν τῷ κόσμῳ gegenüber erklärt man ἐν ἐμοὶ am besten durch: in meiner Gemeinschaft in meiner Liebe, [3]) vergl. 17, 21. 15, 10. 19. — Diesen Trost, diese Verheißungen, will Jesus sagen, habe ich Euch gegeben, damit Ihr Ruhe und Frieden habet in mir, (in meiner Gemeinschaft muthig und getrost seyd). In der Welt zwar habt [4]) Ihr Trübsal, sie wird Euch hassen und verfolgen (vergl. 15, 18. — 16, 2.):

---

1) Nur halb richtig Euthymius: ἄρτι πιστεύετε ἐντελῶς; οὐδ' ἄρτι, ἐλέγξει γὰρ ὑμᾶς ὁ ἐφεστὼς ἤδη καιρός.

2) Ἐσκορπ. εἰς τὰ ἴδια, vergl. Joh. 20, 10. ἀπῆλθον — — πρὸς ἑαυτοὺς οἱ μαθηταί. Vergl. 1 Makk. 6, 54.

3) Aehnlich ist die bey Paulus häufige Breviloquenz ἐν κυρίῳ, ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ aufzulösen, z. B. Röm. 16, 7. 2 Kor. 12, 2. Gal. 1, 22. Col. 1, 2. u. a. m.

4) Statt des glossenartigen ἕξετε wird unstreitig richtiger gelesen ἔχετε, welches Präsens hier kein reines Futurum wird, sondern nur die Vergegenwärtigung des Zukünftigen.

aber seyd getrost! Ich habe die Welt überwunden [1]). Sie ist nicht im Stande, Euer Heil und mein Werk zu zerstören, vergl. 14, 30. 16, 11.

17, 1. — 26. [2])

Das Abschieds-Gebet Christi.

Zur Besiegelung und Bekräftigung der ganzen Trost- und Ermahnungsrede knüpft sich unmittelbar hieran an das von Anfang in der Christenheit hochgepriesene, mannigfach verherrlichte, [3]) ewig schöne Gebet des Erlösers,

---

1) Nicht: ich werde sie überwunden haben. In der Idee war es bereits geschehen.

2) Vergl. hier besonders Noesselt opusc. Tom. II. p. 67 ff.

3) Erst in der neueren Zeit hat man es gewagt, dem einstimmigen Lobe und der tausendjährigen Begeisterung für die Schönheit und Kraft dieses Gebetes so zu widersprechen, daß man nicht weiß, ob der kecke Tadel Ernst oder Scherz seyn soll. Bretschneider in seinen Probabil. pag. 33. 34. nennt dieses Gebet in Vergleichung mit Matth. 26, 36 ff. unnatürlich und eine reine Erdichtung des Pseudojohannes, der dadurch seine Ansicht vom Logos bestätigen und die Auctorität der Apostel befestigen wollte. Es sey zu lang und zu wenig menschlich. — Was das Verhältniß dieses Gebetes zu Matth. 26, 36 ff. und die Authentie desselben betrifft, davon am Ende des Kapitels! Dem einseitigen Geschmacksurtheile Bretschneiders aber, welches schon in jedem unbefangenen christlichen Gemüthe seine volle Widerlegung findet, stehe hier gegenüber, was Luther sagte: „Und ist fürwahr aus der Maaßen ein heftig, herzlich Gebet, darinnen er den Abgrund des Herzens, beyde, gegen uns und seinen Vater eröffnet und ganz herausschüttet. Es sind aber solche Worte, die in unsern Ohren, so sie ohne Geist hören, lauten als lauter Kindertheidinge, die weder Kraft noch Saft haben, ja nicht werth seyen zu reden. Denn Vernunft und menschliche Weisheit hält nichts van dem, so man nicht mit prächtigen, hochtrabenden Worten vorgiebt, und aufmutzet, daß jedermann Augen und Ohren aufsperren muß. (Jetzt verlangt man das Gegentheil, wenn es echt seyn soll!) — So schlecht und einfältig es klinget, so tief, reich und weit ist es, daß Niemand ergründen kann." — Melanchthon sagte: „dignio-rem, nec sanctiorem, nec fructuosiorem, nec magis patheticam vocem in coelo ac terra unquam auditam fuisse, quam hanc ipsius filii dei precationem." Bekannt ist, was von Spener erzählt wird, „daß er den Abend vor seinem Abschiede das 17te Kap. St. Joh. sich drey Mahle nach einander habe vorlesen lassen, — dabey zu gedenken, daß er dieses Kapitel besonders sehr geliebet, niemahls aber darüber habe predigen wollen, mit Bezeugen, daß er es nicht verstünde und übersteige desselbigen rechter

in welchem er — im Gefühle des Weltüberwinders und in der Glorie des verklärten Menschensohnes — für sich um Verherrlichung bey Gott nach vollendetem Werke, für seine Jünger aber und seine ganze Gemeinde um treues Festhalten an dem empfangenen Worte der Wahrheit, um Erlösung von dem Uebel, und um die Kraft der Liebe und der Einheit mit ihm und dem Vater eben so innig und kräftig, als klar und einfach bittet. — Weil der Hauptinhalt fürbittend ist, so hat man dieß Gebet — das hoheprieſterliche genannt vergl. Hebr. 7, 25.

V. 1.—5. Aus ἐπῆρε [1]) τοὺς ὀφθ. αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν hat man schließen wollen, Jesus müsse das Gebet unter freyem Himmel gehalten haben [2]). Dagegen ist 18, 1. Für das Auge des Geistes ist der freye Himmel überall.

Vater, so beginnt das Gebet, gekommen ist die Stunde (des Todes und der Verherrlichung vergl. 12, 23. 13, 1. 31. 32.) Verherrliche deinen Sohn, auf daß Dein Sohn auch Dich verherrliche (vergl. 13, 31. 32.), wie Du ihm denn gegeben hast Macht über alles Fleisch damit er Allen, die Du ihm gegeben hast, das ewige Leben gebe. Darin aber besteht eben das ewige Leben, daß sie Dich als den allein wahren Gott, und den Du gesandt hast, Jesum, als den Christ, anerkennen. Ich habe Dich verherrlicht auf Erden (Deinen Namen, Willen und Heil den Menschen kund gemacht V. 6. 26.), und (so) das Werk, welches Du mir gegeben hast, daß ich es thun sollte, vollbracht. So verherrliche mich nun, o Vater, bey Dir

---

Verstand auch das Maaß des Glaubens, so der Herr den Seinigen in ihrer Wallfahrt pflege mitzutheilen." S. Speners Lebensbeschreibung von Canstein, S. 145. 146. Man sehe auch, was Herder darüber sagt, Von Gottes Sohn u. s. w. S. 198. 199.

1) Statt ἐπῆρε lesen einige Auctoritäten ἐπάρας — und nachher ohne καί. Offenbar eine stylistische Correctur!

2) S. Usteri a. a. O. S. 58.

mit der Herrlichkeit, welche ich bey Dir hatte, ehe die Welt war [1]).

In dieser theilweise umschreibenden Uebersetzung ist zuerst Einzelnes zu rechtfertigen. *Καθὼς* V. 2. hat allerdings etwas causales, wie auch Euthymius bemerkt, welcher sagt *καθὼς ἀντὶ τοῦ διότι*. Aber das causale Verhältniß zwischen V. 2. und 1. wird durch *καθὼς* in der Form des Angemessenen, Entsprechenden ausgedrückt, und ist bestimmter so zu fassen: Verherrliche Deinen Sohn, damit Dein Sohn auch Dich verherrliche gemäß der ihm von Dir verliehenen Macht über die ganze Menschheit. Dieß ist in Verbindung mit dem folgenden *ἵνα* u. s. w. so zu verstehen: Ohne daß der Vater den Sohn verherrlicht, vermag der Sohn den Vater nicht zu verherrlichen durch die ihm verliehene Macht, der Menschheit, d. h. allen, welche dem göttlichen Zuge des Vaters zum Sohne folgen, ewiges Leben zu ertheilen. So lange nemlich die göttliche Doxa des Erlösers in seiner irdischen Erscheinung verborgen ist, kann auch die lebengebende Macht Christi über die Menschen nicht zu ihrer vollen Wirksamkeit kommen. Ueber *πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ* vergl. des Ausdrucks und der Sache wegen 6, 37. 39. 40. 44. Die Relation des Plurals *αὐτοῖς* auf *πᾶν* erklärt sich aus dem collectivischen Begriff

1) Vergl. die Paraphrase des Erasmus: Pater nunc adest tempus mihi semper optatum, glorifica filium tuum apud homines morte et resurrectione, ut vicissim filius tuus te glorificet apud universos mortales et uterque per alterum innotescat. Sic enim expedit ad humani generis salutem, ut mundus per te cognoscat filium, ac vicissim per filium cognoscat patrem. Sic enim tibi visum est, ut filio traderes potestatem universi generis mortalium, nec in aliud hanc tradidisti potestatem, nisi ut omnes salvi redderentur, et a morte liberati vitam assequerentur aeternam. Placuit enim tibi, quicquid largiris hominibus, per filium largiri. Per eius mortem donas omnibus, si velint, vitam aeternam. Porro vitae aeternae fons est, ut utroque alterum illustrante per fidem cognoscant *utrumque*, videlicet te, qui solus es Deus, et eum, quem pro salute generis humani misisti in mundum, Jesum Christum. *Non enim* potest salutem consequi, qui patrem honoret, contempto filio, — — cum utriusque sit eadem gloria, u. s. w.

von πᾶν, und dieses muß, wie 15, 2., als absoluter Nominativ genommen werden, welche Construction Johannes entweder aus Hebraismus oder rhetorischem Interesse liebt. — Ueber ἵνα V. 3. nach αὕτη vergl. zu 15, 8. In welchem Sinne Jesus V. 4. spricht, er habe den Vater schon auf Erden verherrlicht, lehrt V. 6. und 26. und das dabeystehende τὸ ἔργον ἐτελείωσα u. s. w. Wie dem gemäß das Verherrlichtwerden des Vaters durch den Sohn und des Sohnes durch den Vater, eben diese Wechselverherrlichung zu verstehen sey, hat keine Schwierigkeit, wenn man bedenkt, wie des Vaters Doxa auf Erden und die wahre Erkenntniß und Liebe des allein wahren Gottes nur durch den Sohn, den Messias, vergl. 1, 18. Matth. 11, 27. recht geoffenbaret und verbreitet, der Sohn dagegen nur durch die Macht des Vaters und seines Geistes in seiner göttlichen Würde und Doxa dargestellt und erwiesen werden kann, vergl. 14, 10. 8, 14. 18. 6, 44. 65. 5, 36. 16, 14. Nur das Göttliche vermag das Göttliche zu erkennen, zu erweisen und zu offenbaren, vergl. 1 Kor. 2, 10. 11.

Die Hauptschwierigkeit aber liegt in Vers 5. und in dem scheinbaren Widerspruche desselben mit V. 1. und 22.

Wer sich gewissenhaft jeder Künsteley mit den Worten enthält, den nächsten Zusammenhang der Stelle, besonders den Gegensatz zwischen ἐπὶ τῆς γῆς V. 4. und παρὰ σεαυτῷ V. 5. gehörig berücksichtigt, ferner die Oekonomie des Johanneischen Evangeliums recht ins Auge faßt, und endlich die Analogie der Schrift überhaupt (Philipp. 2, 6.—11. Ephes. 1, 20. Hebr. 2, 9.—11. 5, 4. —10. 1 Petri 3, 22.) und der Johanneischen Christologie insbesondere (1, 1. 2. 14. 3, 13. 16, 28.) gelten läßt, der kann über den wahren Sinn unserer Stelle im Allgemeinen nicht zweifelhaft seyn. Man muß zugestehen, daß Jesus sich hier als Lohn für die Vollendung seines Werkes, für die Verherrlichung des Vaters auf Erden,

von Gott gleichsam zurückerbittet seine Herrlichkeit im Himmel, jene Doxa, welche er als Logos vor der Weltschöpfung (1, 1.—3.) bey Gott hatte, und deren er sich bey seiner Menschwerdung gleichsam entäußert zu haben schien (Philipp 2, 7.).

Gegen diese Auslegung aber sträubt sich die dogmatische Kritik des ältern und neueren Rationalismus mit aller Gewalt. Ihre exegetische Remonstration ist kurz folgende: Da Jesus sich die von Ewigkeit her bey Gott besessene Doxa nicht zurückerbitten könne als Lohn für sein vollbrachtes Werk, die Verherrlichung des Sohnes aber durch den Vater hier offenbar als Lohn für die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn dargestellt werde, da ferner Christus V. 22. von einer sogar bereits geschehenen Mittheilung der ihm vom Vater gegebenen göttlichen Doxa an seine Jünger spreche, die göttliche Majestät und Herrlichkeit Christi vor der Weltschöpfung im Sinne der orthodoxen Auslegung aber etwas durchaus Unmittheilbares und menschlichen Geistern völlig Unerreichbares sey: so sey der von der orthodoxen Exegese behauptete Sinn der Stelle offenbar unrichtig, und es könne hier nur die Rede seyn, entweder von der von Gott seit Ewigkeit her beschlossenen Verherrlichung Christi in der Verbreitung seiner Lehre durch die Kraft des Vaters und die Wirksamkeit seines Geistes, um welchen Lohn Christus auch V. 1. bitte, oder von der ebenfalls von Ewigkeit her bestimmten und dem Messias verheißenen Seligkeit im Himmel.

Gegen diese Argumentation aber läßt sich mit Recht Folgendes einwenden [1]).

1. Allerdings wird hier die Verherrlichung Christi durch die vor der Weltschöpfung schon besessene göttliche Doxa als Lohn dargestellt für das von dem Messias auf

1) Sehr hülfreich ist hier Dr. Flatts Symbolarum ad illustr. graviora quaedam Jesu dicta in Evangelio Ioannis Part. 2.

Erden vollbrachte Werk der Erlösung. Wer aber den Unterschied zwischen dem populären und kindlichen Gebetsstyle der Stelle und den systematischen Formeln der Dogmatik wohl beachtet, die symbolischen und populären Redeweisen der Schrift, bevor er sie in bestimmten dogmatischen Begriffen fixirt, gehörig entkleidet, und den Zusammenhang der Schriftlehre und den Sinn ihres doppelten Lehrtypus über die Person Christi gründlich gefaßt und erkannt hat, — dem wird wenigstens vom exegetischen Standpuncte die orthodoxe Auslegung unserer Stelle aufhören anstößig und widerspruchsvoll zu erscheinen. Denn es ist gewiß, daß nach der Lehre der Schrift auf der einen Seite, was die Kraft betrifft nur der wahrhaftige Sohn Gottes, der Logos, in welchem die göttliche Doxa von Ewigkeit her ruhet, das Messianische Werk zu schaffen und seine Idee zu fassen, auf der andern Seite aber, was die Form, die historische Erscheinung betrifft, nur der wahrhaftige Menschensohn das Werk der Erlösung auf Erden zu vollenden, seine Idee im menschlichen Bewußtseyn zu realisiren, und das Messianische Heil den Menschen anzueignen vermochte. Wenn nun eben so klar als richtig in der Schrift gelehrt wird, daß Christus als Menschensohn nur durch vollkommenen Gehorsam gegen den Vater, durch Leiden und Tod sich als Erlöser bewähren, als ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας, Hebr. 2, 9. — 11. 5, 4. — 10. sich vollenden, und die ihm als dem Sohne Gottes inwohnende göttliche Doxa zur vollen und reinen Erscheinung in der Welt bringen konnte, so erscheint, wie mich dünkt, die allerdings bildliche Vorstellung, daß Christus, da er Mensch wurde, sich seiner göttlichen Doxa gleichsam entäußert, durch Gehorsam aber bis zum Tode am Kreuz, und durch Vollendung seines Werkes auf Erden sich dieselbe gleichsam als Lohn wieder erworben habe, hier V. 5. wie Philipper 2, 6. — 11. eben so unanstößig als richtig.

2. Daß Christus V. 22 im Wesentlichen von keiner anderen Doxa spreche, als Vers 5., leuchtet ein. Vers 23. und 24. leisten Bürgschaft dafür. Wenn hier Christus mit einer Art von Prolepsis sagt, er habe die Herrlichkeit, die der Vater ihm gegeben, auch seinen Jüngern gegeben, auf daß sie Eins seyen, gleich wie er Eins sey mit seinem Vater: so liegt darin nichts anderes, als die so häufig besonders bey Paulus wiederkehrende Verheissung und Versicherung, daß die Christen als Kinder und Erben Gottes, Röm. 8, 17., in dem Maaße in welchem sie dem Herrn gleich und ähnlich werden durch Heiligung, Geduld und Gehorsam, nicht nur dereinst seiner göttlichen Doxa theilhaftig oder mit ihm verherrlicht werden sollen, Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 10. — 12. 2 Kor. 4, 17. 1 Joh. 3, 2. 1 Petri 5, 1. 4, 10. Offenb. Joh. 3, 21. 20, 6. u. a., sondern schon jetzt eben als die Auserwählten und Heiligen, kraft der ihnen verliehenen Doxa im Gottesreiche mit dem Herrn richten und herrschen über die Welt, vergl. 1 Kor. 6, 2. Matth. 19, 28. Luk. 22, 30. u. a. Die Herrlichkeit der Kinder Gottes aber, wie sehr sie auch dem Grunde nach verschieden seyn mag, ist ihrem Wesen nach keine andere, als die Doxa Christi. — Wird nun onst in der Schrift die Mittheilbarkeit der wahren und wesentlichen Doxa Christi so klar und entschieden behauptet, und ist V. 22. nach der Analogie der angegebenen Stellen zu verstehen, so fällt auch dieser Einwurf gegen die von uns behauptete Auslegung weg.

3. Wenn die Gegner ferner behaupten, daß, da Vers 1. nur von der Verherrlichung Christi durch die Verbreitung seiner Lehre und seines Namens auf Erden die Rede sey, auch V. 5. nur davon, nicht aber von der Wiederverherrlichung bey Gott und seinem Sitzen zur Rechten Gottes verstanden werden könne, so ist auch dieß völlig falsch. Denn abgesehen davon, daß, weil die Verherrlichung Christi V. 5. viel ausführlicher und bestimmter be-

schrieben wird, als Vers 1., jener Vers zum hermeneutischen Kanon für diesen gemacht werden muß, nicht umgekehrt, so ist bey V. 1. wohl zu bedenken, daß, wenn die Verherrlichung des Sohnes und die Verherrlichung des Vaters eins und dasselbe wäre, in der Bitte des Erlösers eine unerträgliche, den Zusammenhang der Vorstellungen sehr verdunkelnde Tautologie entstehen würde. Da nach V. 3. 6. unter dem δοξασθῆναι des Vaters eben die Verbreitung und Verkündigung der Lehre Jesu zu verstehen ist, so muß mit dem δοξασθῆναι des Sohnes durchaus etwas anderes gemeint seyn.

Vers 4. und 5. wird der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn auf Erden die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater im Himmel gegenübergestellt. Daraus folgt, daß auch V 1. die himmlische Verherrlichung des Sohnes gemeint seyn müsse, welche freylich bey der von Christo gestifteten Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde vom Himmel auf die Erde herniederglänzt. Da der Erlöser so eben im Begriff war, sein Werk auf Erden unvollendet, wie es schien, zu verlassen, und da, wie er so eben einmahl über das andere erklärt hatte, das Gedeihen seines Werkes, all' sein Sieg über die Welt, seiner Jünger Trost, Kraft und Hülfe von Oben von seiner Rückkehr zum Vater, seinem Erhöhetwerden, seiner Rechtfertigung und Verklärung durch den heiligen Geist abhing, — der Gestalt, daß seine und seines Vaters Verherrlichung auf Erden, — nicht als Grund und Ursach, — sondern als Folge und Wirkung seiner Verherrlichung bey dem Vater erscheint, ja nicht eher beginnen konnte, als diese vollbracht worden war: — so kann unter der Verherrlichung des Sohnes durch den Vater V. 1. keine andere verstanden werden, als die V. 5. näher bestimmte, — nemlich die siegreiche Rückkehr des Sohnes zum Vater und sein Erhöhetwerden zur Rechten der göttlichen Majestät, an der er vor seiner Menschwerdung

von Ewigkeit her (als Logos) Theil hatte, vergl. V. 11. 24 [1]). — Der innere Zusammenhang der neutest. Geschichte bestätigt diese Auslegung aufs beste. Denn nicht eher, als bis Christus auferstanden und zum Vater zurückgekehrt war zur Rechten der göttlichen Majestät, begann seine Herrschaft auf Erden, seine volle ἐξουσία über alles Fleisch, und das Verherrlichtwerden des Vaters durch den Sohn, s. V. 1. Die erste vollständige Predigt des Evangeliums Apostelg. 2, 14. — 36. nach der Himmelfahrt Christi, (der erste Act der Verherrlichung des Vaters im angegebenen Sinne,) was verkündigte, was bewies sie? Nichts anderes, als daß der von den Todten auferstandene und durch die Rechte Gottes erhöhete Jesus der Christ sey. Ohne die Auferstehung und die Verherrlichung Christi bey dem Vater war, wie Paulus sagt, das Evangelium und der Glaube daran eitel 1 Kor. 15, 3. 5, 12. — 14.

4. So glücklich sich nun die von uns behauptete Auslegung vertheidigen läßt, so wenig können sich die entgegengesetzten Auslegungen hinlänglich rechtfertigen. Denn wenn Einige sagen, es sey unter der δόξα Christi V. 5. und 1. die von Ewigkeit her im göttlichen Rathschlusse vorherverordnete Verbreitung der Lehre Jesu, Andere aber, es sey die von Ewigkeit her dem Erlöser bestimmte und verheißene Seligkeit zu verstehen: so scheinen sie nicht zu bedenken, daß die δόξα Christi, nach altitest. wie neutestam. Sprachgebrauche, an sich niemahls weder die Verbreitung seiner Lehre, noch seine ζωὴ αἰώνιος bedeuten könne, sondern zunächst immer nur von seiner göttlichen Würde und seinem göttlichen Wesen gebraucht werde, siehe 1, 14. 2, 11. 17, 24. u. a. m. Die Socinianische [2]) Ergänzung von προωρισμένη V. 5. aber,

1) Euthymius umschreibt das δόξασόν σου τὸν υἱὸν V. 1. u. 5. richtig so: δόξασόν με, τὸν ἄνθρωπον, παρὰ σεαυτῷ, τῆς παρὰ σοὶ βασιλικῆς καθέδρας ἀξιώσας, περὶ οὗ φησιν ὁ προφήτης Psal. 110, 1.
2) Siehe Lampe zu d. St.

ohne welche jene Auslegungen nicht fertig werden können, läßt sich durch Berufung auf Matth 25, 34. Epheſ. 1, 3. 2 Tim 1, 9. 1 Petri 1, 20. Apoc. 13, 8. weder philologiſch noch hiſtoriſch rechtfertigen und iſt ſchon an ſich ganz willkührlich. Auch das δέδωκας V. 22. beweiſet nichts dafür, wie ſich nachher deutlicher zeigen wird. Dagegen aber ſtreitet das ᾗ εἶχον παρὰ σοὶ auf eine ſo unwiderlegbare Weiſe, daß nur dogmatiſches Vorurtheil auf dieſe Auslegungen kommen und darauf beſtehen konnte. Endlich aber, welch eine Zweydeutigkeit und Mattigkeit, um nicht zu ſagen Geiſtloſigkeit, bemächtigt ſich des Gebetes des Herrn, wenn jene Auslegungen Recht haben! [2])

Es iſt noch übrig den Sinn von V. 3. genauer zu beſtimmen: Ueber dieſen Vers ſtritten ſonſt die Vertheidiger und Gegner der Gottheit Chriſti [3]). Jene conſtruirten die Worte ſo: ἵνα γινώσκωσί σε καὶ Ἰησοῦν Χριστὸν, ὃν ἀπέστειλας, τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν [4]), oder gaben wenigſtens dem καὶ eine ſolche Verbindungskraft, daß ſie τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν auch hinter Ἰησοῦν Χριστὸν ergänzen zu müſſen glaubten [5]). Aber ſchon Erasmus, Beza, Calvin u. a. verwarfen dieſe im höchſten Grade willkührliche, falſche Conſtruction. Unſtreitig iſt die in der neueren Zeit herrſchend gewordene, einfache Conſtruction, ἵνα γι-

2) Schon Semler ſagt: Quod alii hanc sententiam sic interpretantur *destinatione habebam*, vim inferunt non solum huic orationi, sed et aliis partibus, quae non rarae aut obscurae in hoc libro, et aliis scriptionibus extant. — Si de destinatione sumatur, similiter de omnibus hominibus valet, *habuerunt* summam felicitatem iam ante mundum conditum. Quid ergo Christus dixit?

3) S. über die Geſchichte der Auslegung dieſer Stelle außer Calovius zu d. St. Chph. Wolle apologia pro vera divinitate Jesu Christi ex loco maxime controverso, Ioan. XVII, 3. ducta. Lips. 1741. 4. p. 23—62.

4) S. Lampe Tom. III. p. 370. und Wolle a. a. O. pag. 33.

5) So Chryſoſtomus und Euthymius. Der letztere: ἵνα γινώσκωσι θεόν, σε, τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν. καὶ ἐμέ. Chryſoſtomus beruft ſich wegen des καὶ und der Ellipſe auf 2 Kor. 9, 6.

γνῶσωσί σε, τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν, καὶ, ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν, Χριστὸν, die allein richtige, [1]) vergl. 20, 31. 2 Kor. 4, 5. Haben wir darin Recht, so folgt, daß die Stelle über die Gottheit Christi gar nichts aussagt, sondern nur, daß das ewige Leben hervorgehen soll aus der gläubigen Erkenntniß, daß der Vater Christi der alleinige wahre Gott sey, im Gegensatz gegen die Götter (vergl. 1 Tim. 1, 17. Röm. 16, 27.), und Jesus, den er gesandt habe, der Messias, der Heiland, vergl. 20, 31. 1 Joh. 2, 23. 5, 11. 20. 21.

Uebrigens erlaubte der feyerliche Gebetsstyl nicht nur dem Concipienten dieses Gebetes, sondern auch dem betenden Erlöser selbst, zu sagen: καὶ, ὃν ἀπέστειλας, Ἰησοῦν Χριστόν. Dieffenbach's Vermuthung also, daß Ἰησοῦν oder gar der ganze Satz, καὶ ὃν ἀπέστ. u. s. w. interpolirt sey, ist gänzlich unstatthaft, zumahl da alle Auctoritäten den gewöhnlichen Text einstimmig behaupten [2]).

V. 6.—20. folgt die Fürbitte Jesu für seine Jünger in Beziehung auf ihr apostolisches Amt.

V. 6.—8., wodurch diese Fürbitte gleichsam motivirt wird, schließt sich an V. 4 und 5. unmittelbar so an: Das Werk, welches der Erlöser auf Erden vollbringen sollte, bestand eben in dem unzerstörbaren Anfange des neuen Reiches, insbesondere aber in der Stiftung des apostolischen Amtes, und in der Befähigung und Ausrüstung seiner Jünger, daß sie das ihnen anvertrauete Wort Gottes treu zu bewahren und lauter und rein zu verkündigen, von Christo aber, seiner Würde und seinen Werken sicheres Zeugniß abzulegen vermochten vor der

1) So schon Wolle a. a. O. p. 47 ff. und 56. In der neueren Zeit besonders Nösselt.

2) In Bertholds Journal B. 5. St. 1. S. 14 ff. Bretschneider aber sagt: Nulla intelligeretur causa, cur Christus non dixisset ἐμὲ Χριστόν. Lapsus vero est auctor, cum e suo ingenio scriberet, scripsitque ut ipse rem, tamquam tertius, cogitavit.

Welt. *Τὸ ὄνομά σου* (wie das Hebr. שֵׁם יְהוָה, in besonderer Beziehung auf die Anbetung und Erkenntniß des geoffenbarten Gottes gebraucht) bezeichnet den Inbegriff der durch Christus geoffenbarten Erkenntniß des göttlichen Wesens, der Gnade und Wahrheit Gottes 1, 17. 4, 24., als Gegenstand der christlichen Anbetung oder Anrufung. Es ist in seinem vollen Sinne genommen nicht zu beschränkt, wenn Euthymius sagt: *ὄνομα λέγει τὸ πατρικόν.*

Τοῖς ἀνθρώποις sieht zurück auf *ἐπὶ τῆς γῆς* V. 4. Gegen die Beziehung der Worte *οὓς δέδωκάς μοι* zum Folgenden [1]) streitet zwar nicht der Johanneische Styl (siehe V. 12.), aber das gleich darauf folgende *καὶ ἐμοὶ αὐτοὺς δέδωκας* und V. 9. Christus konnte jetzt noch nicht ohne alle Einschränkung sagen, er habe den Namen des Vaters den Menschen überhaupt kund gemacht, sondern nur von denen, die er im Folgenden als seine Jünger näher bezeichnet. *Οὓς δέδωκάς* (*ἔδωκας*) *μοι ἐκ τοῦ κόσμου*, im Gegensatz gegen das *εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου*, entspricht dem Begriffe *ἐκλέγεσθαι*, vergl. 6, 37. 44. *Σοὶ ἦσαν* kann nicht das Eigenthum Gottes überhaupt bezeichnen, denn das sind alle Menschen. Am besten erklärt man es 8, 47. vergl. 7, 17. 6, 45. 5, 42. von der besonderen Eigengehörigkeit Gottes in dem Sinne, daß zu Christo Niemand kommt, der nicht schon irgendwie Gott angehört durch göttlichen Sinn und Trieb. Als solche hat sie der Vater ihm gegeben zu seinen Jüngern. Empfänglich und treu nahmen sie das Wort des Herrn als Wort Gottes auf, bewahrten es, und waren, so unverständlich ihnen auch noch manches seyn mochte, doch schon jetzt ihres Glaubens an den göttlichen Ursprung des Erlösers und seiner Lehre gewiß und sicher. *Πάντα ὅσα* V. 7. bezieht sich vornehmlich auf die *ῥήματα* V. 8., durch welchen Vers überhaupt V. 7. näher erklärt wird.

1) So Origenes, Cyrill, Chrysostomus, Euthymius und Theophylakt.

Es war nicht schwer, anzuerkennen, daß in Christo ausgezeichnete Gaben waren, aber alles, was er als Messias that und gab, auf Gott zurückzubeziehen, das war das Merkmahl des wahren Jüngers.

V. 9. und 10. In dem Sinne, in welchem Jesus für (περί) seine Jünger bittet, konnte er nicht auch für die Welt beten. Wer aber kann sagen, daß Er, der gebot für die Feinde zu beten vergl. Matth. 5, 44., den κόσμος, aus welchem sich fortwährend und je länger je mehr seine Gemeinde sammelte, von seinem Gebete ausgeschlossen habe! Sein ganzes Leben und Wirken war ja Ein Gebet für die ihm feindliche Welt. Und die Worte am Kreuz, Luk. 23, 34., — wer kann sie lesen und sprechen mit Calvin und den strengen Calvinisten [1]), daß wie der Herr nur für die Erwählten gebetet habe, so dürfe auch der Christ nur für diese beten. Zu solchem Mißbrauch unserer Stelle kann nur hartnäckiges dogmatisches Vorurtheil sich entschließen, und falsche Consequenz sich nicht davor fürchten [2]). Ὅτι σοί εἰσι bezieht sich nicht auf δέδωκάς μοι, sondern auf ἐρωτῶ. Nur, sofern die Jünger Gott schon angehörten, und zugleich, wie V. 10. erklärend hinzugesetzt wird [3]), auch die Seinigen waren, konnte Jesus für sie von Gott erflehen, was V. 11. und 17. In so fern die Jünger bereits sein geworden waren, an ihn glaubten und seine Lehre treu bewahrten, spricht Christus V. 10.: καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς, ich bin schon durch sie, ihren Glauben, ihre Treue, verherrlicht [4]). So also, will der

1) S. Calvin und Lampe zu d. St.

2) Siehe, was Luther Schönes und Richtiges darüber sagt zu d. St. Walch Theil 8. S. 730 ff.: „Für die Welt bitten und nicht für die Welt bitten, muß beydes recht und gut seyn!" Siehe aber, wie schön er dieß ausführt.

3) Der erklärende und verbindende Satz τὰ ἐμὰ πάντα bis καὶ τὰ σὰ ἐμά drückt den Gedanken, daß das Eigenthum Gottes und Christi ein gemeinsames ist, ganz allgemein und absolut aus, daher die Neutra.

4) Die Lesart ἐδόξασάς με D. und die Conjectur von J. D. Michaelis δεδοξάσομαι, so wie die die Erklärung, daß δεδόξασμαι

Erlöser sagen, sind sie mein und Dein, und würdig, bewahrt und geheiligt zu werden, damit sie das Werk unserer Verherrlichung auf Erden fortsetzen und vollenden können.

V. 11. enthält die erste Fürbitte sammt dem Hauptbeweggrunde dafür. Christus war im Begriff, die Jünger zu verlassen [1]), sie blieben in der Welt, der feindlichen, er ging zum Vater. Ohne göttlichen Schutz und Hülfe hätten sie ihr Werk nicht ausrichten können in der Welt. Deßhalb bittet er, daß der Vater sie bewahren möge in seinem Namen (durch den Geist der Wahrheit, jenen andern Paraklet) u. s. w. vergl. 14, 16 ff. 26. 15, 26. 16, 7 ff. Schon im Begriff die Welt zu verlassen spricht er, — προλήπτικῶς, — οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ [2]). Die Anrede πάτερ ἅγιε, ist die dem Inhalt der Bitte entsprechendste. Die Heiligkeit ist die das Gute vor der Befleckung und Zerstreuung der Welt bewahrende Macht Gottes. Ἐν τῷ ὀνόματί σου in ἐν σοὶ aufzulösen, erlaubt das folgende ᾧ [3]) δέδωκάς μοι nicht. Ὄνομα ist auch hier nicht so viel als λόγος θεοῦ, wiewohl damit verwandt. Der richtige Sinn von τηρεῖν ἐν τῷ ὀνόματι ist, bewahren in dem Bekenntniß des Namens Gottes, wie ihn Christus geoffenbaret hat [4]), vergl. V. 17. Christus aber hat von diesem Namen nichts gelehret, als, was der Va-

---

als Futurum zu nehmen sey, was gar nicht angehet, das alles beruhet auf Mißverständniß der Stelle, die schon Euthymius richtig auslegt; siehe auch Bengel zu d. St.

1) Euthymius: φησὶν οὖν, ὅτι — — καθάπερ ἄχρι νῦν, συνὼν καὶ στηρίζων καὶ ἀλείφων καὶ παρηγορῶν αὐτούς.

2) Löset man εἰμὶ in ἔσομαι auf, so verliert die Rede an Schönheit und Lebhaftigkeit.

3) Für ᾧ, was Griesbach und Lachmann wegen der überwiegenden Auctoritäten mit Recht aufgenommen haben, lesen einige Zeugen ὅ, andere οὓς. Das letztere, von Kuinöl und Tittmann vertheidigt, ist offenbar nur aus exegetischer Verlegenheit entstanden, und auf jeden Fall entweder ᾧ, oder ὅ die richtige Lesart.

4) Euthymius falsch: — ὄνομά σου, ὃ ἔχω φύσει καγώ, — ἢ ὃ δέδωκάς μοι, ὡς ἀνθρώπῳ. Daß aber aus dieser Erklärung die Lesart ᾧ oder ὅ entstanden wäre, wie Kuinöl vermuthet, ist höchst unwahrscheinlich.

ter ihm gegeben hat, vergl. V. 7. 8.; daher heißt es: ᾧ δέδωκάς μοι, wie τὰ ῥήματα, ἃ δέδωκάς μοι V. 8. Ohne die Gemeinschaft mit und untereinander, nach dem Urbilde aller wahren Gemeinschaft des göttlichen Lebens, der Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohne, konnten die Jünger ihr Werk nicht ausrichten, siehe 15, 4 — 7. Dieses Einssein aber konnte nur Statt finden, wenn die Jünger dem Bekenntnisse des Namens treu blieben. In diesem Sinne heißt es, ἵνα (auf τήρησον — bezogen) ὦσιν ἕν, καθὼς ἡμεῖς.

V. 12. Der Gedanke, daß er sie bisher bewahrt habe, ruft sehr natürlich den Schmerz über den einen hervor, den er nicht zu bewahren vermocht hatte. Was die Lesart betrifft, so will ich gern zugeben, daß ἐν τῷ κόσμῳ, welches BCDL auslassen, aus V. 11. herübergekommen ist, aber weder weiß ich καὶ vor ἐφύλαξα, noch ᾧ statt οὓς zu rechtfertigen. Dieselben Handschriften, die καὶ haben (BL 33. 64.), haben natürlich auch ᾧ; beyde Lesearten sind nicht zu trennen. Aber mir scheinen beyde falsch, und die recepta theils der Abgerissenheit, theils der Wiederholung im Gebetsstyle entsprechender zu seyn. Ἐφύλαξα, dem ἐτήρουν synonym, entspricht mehr dem δέδωκας, worin der Begriff des Anvertrauens liegt, und drückt die bewahrende Thätigkeit Christi allgemeiner aus. — Jesus nennt den Judas υἱὸς τῆς ἀπωλείας (vergl. 2 Thess. 2, 3. Es. 57. 4.), mittelbar in Beziehung auf seinen Verrath, unmittelbar aber in Beziehung darauf, daß er eben wegen seiner schändlichen That, die alle Warnung und Mahnung verschmäht hatte, dem Verderben geweihet war. Es spielt wohl auf ἀπώλετο an, ist aber mehr, als dieß; denn hierin liegt zunächst nur das Verlorengehen aus der Schaar der Jünger. — Der Zusammenhang erlaubt nicht, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ auf die Weissagungen des A. T. von dem Tode Jesu zu beziehen. Die Stellen Matth. 26, 24. 54. Luk. 24, 25., die man hier vergleicht, beweisen nichts. Der Ge-

danke an die Nothwendigkeit seines Todes lag dem Erlöser hier zu fern. Auch konnte der Herr ohne Verräther der Schrift gemäß sterben. Da hier die Rede ist von den Jüngern und ihrer Treue, so kann nur die von Jesu schon 13, 18. angezogene Stelle Ps. 41, 10. [1]) gemeint seyn, und zwar in demselben Sinne; an welche Stelle Jesus, laut betend, seine Jünger hier nur erinnern wollte. Den Trost für den Verlust jenes Einen findet der Herr darin, daß auch dieß nicht ohne göttliche Fügung geschehen sey.

V. 13. Die Fürbitte (ταῦτα) spricht er scheidend aus vor seinen Jüngern, damit diese dadurch ermuthigt sich erheben möchten zur vollen Freude, ohne alle Trauer. Dieß ist im allgemeinen der Sinn. Aber es ist schwierig, zu bestimmen, in welchem Sinne es heißt: τὴν χαρὰν τὴν ἐμήν. Nach 15, 11. ist es auf keinen Fall unmittelbar die Freude der Jünger über Christus oder an ihm. Es ist die Freude Christi selbst. Aber die Freude Christi an den Jüngern kann damit nicht gemeint seyn; dieß giebt keinen klaren Sinn. Es ist die Freude Christi, welche in ihm urbildlich ist, gemeint, jene heilige über alles irdische Fürchten und Grämen erhabene Freude im Gegensatz gegen die Freude der Welt. Diese Freude Christi hatte in den Jüngern angefangen; aber er wünscht, daß sie vollendet werde, und sie so heiter und muthig an ihr Werk gehen möchten.

V. 14. Vergl. 15, 19. Der Zusammenhang ist dieser: Zwar habe ich ihnen als Grund und Anfang dieser Freude Dein Wort gegeben. Aber eben dadurch, daß sie dasselbe angenommen haben, sind sie der Welt verhaßt geworden.

V. 15. In Beziehung auf den Haß der Welt, den die Jünger theils schon erlebt hatten, theils noch erleben würden, bittet der Erlöser den Vater, — nicht daß er sie

1) Ps. 109., worauf Euthymius sich beruft, gehört nicht hierher.

von der Welt wegnehme und so von allem Uebel befreyen möge, — sondern vielmehr nur, daß er sie vor dem Bösen bewahren möge, daß sie nicht Kinder des Verderbens würden. — Leiden und Kampf mit der Welt gehörte wesentlich zur Vollendung der Jünger, und zur Begründung des Evangeliums. Sie sollten noch lange wirken und kämpfen in der Welt voll Versuchung. Es kam alles darauf an, daß sie treu blieben und jeder Versuchung des Bösen standhaft widerstanden. — Die Form der Bitte hat ihren Grund in der Doppelsinnigkeit des Wortes κόσμος bey Johannes, wonach es sowohl den Complexus aller natürlichen Dinge und Verhältnisse, insbesondere die Menschenwelt, als auch den Complexus alles Ungöttlichen und Antichristlichen (Bösen) bezeichnet. Unter dem αἴρειν ἐκ τοῦ κόσμου versteht man hier richtig das e vita tollere der Lateiner, aber euphemistisch genommen, vergl. Apg. 8, 33. (Es. 53, 8.). Τηρεῖν ἐκ τοῦ πονηροῦ, vergl. Offenb. 3, 10. (mit ἀπὸ Prov. 7, 5.) ist eine prägnante Construction, veranlaßt, wie es scheint, durch das voraufgegangene αἴρειν ἐκ τοῦ κόσμου. Ob τοῦ πονηροῦ hier als Masculinum (der Fürst der Welt, der Teufel) oder Neutrum zu nehmen sey, kann nicht zweifelhaft seyn, da Johannes es in seinem ersten Briefe 2, 13. 14. 3, 12. 5, 18. offenbar als Masculinum gebraucht, wonach denn die weniger deutlichen Stellen hier und 1 Joh. 5, 19. ausgelegt werden müssen.

V. 16. knüpft sich an V. 15. so an: Da sie so wenig, als ich zur Welt gehören, der ungöttlichen, so sind sie der göttlichen τήρησις eben so bedürftig als würdig, vergl. V. 14. 16, 19.

V. 17. Jesus bittet: Heilige sie! In welchem Sinne? Zu Geweiheten, zu Heiligen mitten in der Welt, in die er sie sendet, soll Gott sie machen. Darin liegt eine Beziehung auf das Apostelamt der Jünger, aber der Ausdruck sagt mehr, als die bloße Einsetzung ins Amt; die volle

innere Geistesweihe dazu ist gemeint. Weder V. 18. noch 10, 36. kann beweisen, daß ἁγίασον αὐτοὺς unmittelbar so viel sey, als efficias, ut sint — tibi consecrati, legati tui et mei u. s. w. [1]). In diesem Sinne waren sie bereits Gott geweihet durch ihre Berufung zum Apostelamte. Der ἁγιασμὸς wird sowohl hier, als 10, 36. als der Grund und die wesentliche Bedingung der ἀποστολὴ dargestellt, und nicht als identisch damit. Die Bitte ist im Wesentlichen dieselbe, wie oben V. 11. nur positiver ausgedrückt und mit deutlicher Beziehung auf die Verheißung von dem πνεῦμα τῆς ἀληθείας 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7. — 13., ohne welches Geistes παράκλησις und Heiligung die Jünger ihr Apostelamt nicht hätten verwalten, vor dem Bösen bewahrt und in dem Worte und Namen Gottes erhalten werden können. So schließt sich V. 18. und 19. an V. 17. vortrefflich an.

V. 18. 19. Das καγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον erklärt sich theils aus der in diesem Gebete vorwaltenden Prolepsis [2]), theils daraus, daß die ἀποστολὴ der Jünger bereits angefangen hatte, vergl. Matth. 10. Luk. 9, 1 ff. Das apostolische Amt der Jünger war die nothwendige Fortsetzung der ἀποστολὴ Christi; Christus wird auch Hebr. 3, 1. vorzugsweise ὁ ἀπόστολος genannt. Daher καθὼς — κἀγὼ. — Er hat sie nicht nur zu seinen Aposteln gemacht, sondern damit sie geheiligt würden, heiligt er sich selbst für sie. Aber in welchem Sinne sagt er dieß? In dem Sinne, in welchem er für die Apostel bittet ἁγίασον αὐτοὺς, kann er nicht sagen ἁγιάζω ἐμαυτόν. Denn heißt jenes so viel als ἁγίους ποίησον, so war Christus bereits der Heilige schlechthin, sowohl gesondert und auserwählt aus der Welt, als auch erfüllt mit dem πνεῦμα ἁγιωσύνης. Man muß zugeben, daß ἁγιά-

1) So Kuinöl.
2) So Euthymius zu d. St.

ζειν von der Einweihung zu einem gottesdienstlichen Gebrauche, Amte gebraucht wird, z. B. Exod. 29, 1. 40, 13. wo es die Weihung zum priesterlichen Amte bezeichnet. Aber wenn nun dem gemäß Heumann, Nösselt [1]) und Kuinöl ἁγιάζω ἐμαυτὸν so erklären: me tibi, ministerio tuo consecravi, — munus legati tui suscepi eorum causa u. s. w., so spricht dagegen ganz entschieden schon das Präsens, denn in jenem Sinne war er von Geburt an geheiligt, er war der geborene Messias. Wollen wir dieß leugnen, oder sollen wir sagen, das Präsens stehe hier perfectisch? Wir können keins von beyden. Auch begreift man nach dieser Auslegung nicht, wie Jesus sagen kann, er heilige sich selbst, und zwar für seine Jünger. Denn als Messias hatte ihn der Vater geheiligt und gesendet, wie er V. 18. selbst sagt, und seine Messianische Erscheinung und Würde bezieht er regelmäßig auf das Heil der ganzen Welt. Es bleibt nichts übrig, als zur Auslegung der Alten, des Cyrill, Chrysostomus, Theophylakt und Euthymius zurückzugehen, wonach ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν von der Weihung zum Todesopfer zu verstehen ist. Diese Bedeutung von ἁγιάζειν ist außer Zweifel, Levit. 22, 2. 3., wo es von dem Weihen zum Opfer überhaupt gebraucht wird, Deuteron. 15, 19. 20. 21., wo einander gegenübersteht ἁγιάσεις — κυρίῳ τῷ θεῷ σου, und οὐ θύσεις αὐτὸ κυρίῳ τῷ θεῷ σου. In diesem Sinne sagt Jesus, er sey im Begriff sich selbst zum Todesopfer zu weihen (vergl. 10, 17. 18.) für seine Jünger, damit auch sie geweihet wären. Dieß ὑπὲρ αὐτῶν — ἵνα — kann man aus 16, 7 — 13. nur so verstehen, daß von seinem Weggehen durch den heiligen Tod aus freyer Liebe das Kommen des Geistes der Wahrheit, der sie heiligen sollte, wesentlich abhing. — Man kann ἁγιάζω ἐμαυτὸν und ἡγιασμένοι auf den gemeinschaftlichen Begriff der Gottesweihe zurückführen;

1) Opusc. Fasc. II. disput. 3. p. 80.

nur die Beziehung iſt eine andere, dort die Beziehung auf das Opfer des Todes, hier die Beziehung auf den heiligen Dienſt im Apoſtelamte, dort ein ſich ſelbſt weihen, hier ein geweihet werden durch das göttliche πνεῦμα. Meyer meint, ἐν ἀληθείᾳ ſey hier, wie 1 Joh. 3, 18. 2 Joh. 1. 3 Joh. 1. für ἀληθῶς zu nehmen. Johannes würde dadurch die wahre, echte Weihe etwa von einer bloß äußeren, wie Meyer meint, der bloß rituellen Amtsweihe des A. T. unterſcheiden [1]). Allein ein ſolcher Gegenſatz erſcheint mir hier als etwas durchaus fremdes. Da vorausgeht ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ V. 17., ſo iſt das natürlichſte, ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ in demſelben Sinne zu nehmen. Aber indem dieß der Zuſammenhang der Gedanken zu fordern ſcheint, widerſpricht der Mangel des Artikels. Zwar findet er ſich bey Chryſoſtomus und in einigen Handſchriften bey Matthäi. Aber dieſe Auctoritäten reichen nicht hin, ihn aufzunehmen. Entweder alſo man nimmt an, Johannes gebrauche ἐν ἀληθείᾳ für ἐν τῇ ἀληθείᾳ, was durch ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖν (Chriſtlich wandeln) 3 Joh. 3. vergl. V. 4., wo es in demſelben Sinne heißt τὰ ἐμὰ τέκνα ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα, gerechtfertigt wird, oder wenn man den adverbialen Gebrauch durchaus feſthalten zu müſſen glaubt, ſo iſt man doch des Zuſammenhangs wegen genöthigt, die echte Weihung ohne allen beſonderen Gegenſatz von der Weihung durch die Wahrheit V. 17. zu verſtehen.

V. 20. und 21. erweitert ſich der Kreis der Fürbitte. Für alle, die durch den apoſtoliſchen λόγος (κήρυγμα, ἀκοὴ πίστεως) gläubig werden würden, (— er denkt ſie ſich aber ſchon gegenwärtig, daher πιστευόντων [2])) bittet

1) Euthymius nimmt ἐν ἀληθείᾳ ebenfalls adverbialiter und erklärt den ganzen Satz ſo: ἵνα καὶ αὐτοὶ ὦσι τεθυμένοι ἐν ἀληθινῇ θυσίᾳ· ἡ γὰρ νομικὴ θυσία τύπος ἦν, οὐκ ἀλήθεια. Aber die Beziehung auf das Opfer ſcheint mir bey ἡγιασμένοι ohne Grund angenommen zu werden.

2) Statt πιστευόντων leſen die meiſten Auctoritäten richtiger πιστεύντων.

er um jene ἑνότης τοῦ πνεύματος, (Ephes. 4, 3. 13 — 16. Philipp. 1, 27.) jene φιλαδελφία, welche in der gegenseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes und in der Liebe und Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und Christo (V. 21.) ihren Grund und ihr ewiges Muster hat, und die er 12, 34. 35. (vergl. 15, 12.) den Seinigen als das wesentliche Merkmahl seiner wahren Jüngerschaft empfohlen hatte. Wie viel aber besonders in den ersten Jahrhunderten der Geist und das Band der christlichen Bruderliebe dazu beytrug, die Welt zu überzeugen, daß das Christenthum mehr als Menschenwerk, daß es eine göttliche Kraft sey, lehrt die Kirchengeschichte, welche überhaupt den besten und vollständigsten Commentar liefert zu den Schlußworten des 21ten Verses [1]), vergl. Apostelg. 2, 47. 4, 22. 1 Petri 2, 12. 1 Kor. 13.

Da Vers 22. und 23. offenbar nicht bloß von den Aposteln, sondern von der Gemeinschaft der Gläubigen überhaupt die Rede ist, so kann schon um deßwillen unter der δόξα V. 22. weder der göttliche Gesandtschaftsberuf, die Messianische und apostolische Würde, noch auch die Kraft, Wunder zu thun [2]), verstanden werden. Das eine wie das andere ist nur ein Zweig, ein einzelnes Product, eine einzelne Manifestation der göttlichen Dora im Himmelreiche. Aus V. 24. geht hervor, daß mit der göttlichen δόξα des Erlösers, in ihrer Mittheilbarkeit an die Gläubigen, die δόξα der Kinder Gottes, ihre göttliche Würde und Seligkeit, (vergl. Röm. 8, 18. 21. u. a.) gemeint seyn müsse, vergl. zu V. 5. Das schwierige δέδωκα, welches Einige fälschlich als Futurum nehmen, Andere in der Bedeutung von Bestimmen, Versprechen, erklärt sich theils aus der in diesem Gebete vorherrschenden

1) S. Neanders Denkwürdigkeiten B. 1. S. 97 ff.

2) So Chrysostomus, Theophylakt, Euthymius, Grotius u. A. Vergl. Stark zu d. St.

Prolepsis, theils daraus, daß Christus allen denen, die bereits an ihn glaubten, mit dem Glauben die ἐξουσία und δόξα der Kinder Gottes wirklich ertheilt hatte. Diese δόξα aber, die er mittheilt, war eine ihm als λόγος τοῦ θεοῦ bereits gegebene, nur ihre volle Offenbarung stand noch bevor, aber unfehlbar und auch insofern schon gegeben.

Ohne Theilnahme an dem mittheilbaren göttlichen Wesen, vergl. Apostelg. 17, 28., an der göttlichen Dora, giebt es keine (geistige) Einheit und Gemeinschaft mit Gott und Christo. Durch die geistige Inwohnung Christi entsteht erst die wahre, vollkommene Liebesgemeinschaft der Christen unter einander, vergl. 14, 20 — 23. 15, 1. — 10. So erklärt sich V. 23. am besten. Daß τετελειωμένοι hier dem Sinne nach adverbialiter stehe, ist nicht zu leugnen, weil der Accent des Gedankens auf der Einheit liegt. Aber das εἰς ἕν nöthigt, die Form des Gedankens bestimmter so zu fassen: auf daß sie vollendet seyen zur Einheit. Die Vollendung liegt in der göttlichen Einheit, oder diese ist ihre wesentliche Folge. — Das Verhältniß beyder Sätze V. 22. und 23. fasse ich so, daß mit dem καθὼς ἡμεῖς ἕν ἐσμεν V. 22. der Gedanke schließt; aber V. 23. wird derselbe durch eine Inversion wieder aufgenommen und zwar so verändert, daß das Seyn Christi in den Gläubigen und des Vaters in ihm als der Grund erscheint, worauf die vollendete Einheit der Gläubigen beruhet. V. 22. erscheint die Einheit Christi mit dem Vater als das heilige Muster der Einheit der Gläubigen. — Dem Zusammenhang gemäßer wird beyde Mahle ἠγάπησας gelesen; auch wird ἠγάπηκα nur von wenigen Auctoritäten geschützt. Die Liebe Gottes zu den Gläubigen entspricht der Liebe Gottes zu Christo. Jene wie diese Liebe offenbart sich in der Sendung des Sohnes.

V. 24. Die Bitte sieht zurück auf 14, 1—3., wie denn überhaupt das Gebet seinem wesentlichen Inhalte

nach schon in den Reden Jesu von 13, 31 — 16, 33. enthalten ist. Auch um die ζωὴ αἰώνιος der Seinigen in jenem Leben und ihre unzertrennbare Gemeinschaft mit ihm im Himmel bittet der Erlöser den Vater Dieß folgt wesentlich aus der Mittheilung seiner Dora. Das ist der höchste Lohn ihrer Treue, ihr höchster Trost, ihre herrlichste Hoffnung, vergl. 1 Joh. 3, 2. 3. Philipp. 1, 23. 2 Tim. 4, 7. 8. u. a. — Diejenigen, welche οὓς δέδωκάς μοι so auflösen, οὓς δώσεις μοι, bedenken nicht, daß darunter auch die dem Erlöser schon gegebenen Jünger und Gläubigen überhaupt mit begriffen sind s. V. 6. Ueber εἰμὶ vergl. zu 12, 26. Δόξαν ἣν ἔδωκάς μοι oder richtiger δέδωκας ist wie V. 22. zu verstehen. — Durch τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν und ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου schließt sich der Gedanke ganz wieder an V. 5. an. Die Liebe des Vaters zu dem Sohne ist die ewige Urliebe. Πρὸ καταβολῆς κόσμου vergl. V. 5. 1, 1. Ephes. 1, 4. ist der populäre Ausdruck der Ewigkeit auf die Schöpfung bezogen, mit der das Zeitliche erst entsteht. — Eben darin besteht die Seligkeit der Christen, daß sie die Herrlichkeit des Herrn schauend mitgenießen, und das ist der Zweck ihres Zusammenseyns mit Christo, ἵνα θεωρῶσι (Joh. 8, 51.), daß sie Theil daran haben vergl. 2 Tim. 2, 12. Röm. 8, 17.

V. 25. 26. Die Anrede πάτερ δίκαιε wird von Semler und einigen Andern übersetzt, benignissime pater. Aber weder der Zusammenhang, (man beruft sich fälschlich auf V. 26.), noch der neutestamentliche Sprachgebrauch, (Matth. 1, 19. kann δίκαιος höchstens von der Billigkeit, die eine Art der Gerechtigkeit ist, 1 Joh. 1, 9. aber muß es wegen des dabeystehenden πιστὸς von der Gerechtigkeit Gottes verstanden werden,) nach welchem der Begriff der Güte in δίκαιος nur als ein wesentlicher Nebenbegriff betrachtet werden darf, weil die wahre Gerechtigkeit ohne Güte und Liebe nicht bestehen kann, — begün-

stigt oder fordert diese Auslegung. Schon Lampe [1]) bemerkt sehr richtig, daß Gott hier als gerechter Richter zwischen der Welt der ungläubigen und Christo sammt den Seinigen angerufen werde. Wie nämlich 14, 30. und 16, 33. (vergl. besonders 12, 31.) das Sterben Christi und seine Rückkehr zum Vater als das Gericht über die Welt dargestellt wird, so ruft der betende Erlöser auch hier in dieser Stunde des eben beginnenden Gerichtes die Gerechtigkeit des Vaters an, daß er gerecht entscheiden und richten möge zwischen ihm und den Seinigen und zwischen der Welt. Auf diese Weise schließt sich V. 25. 26. vortrefflich an den Anfang des Gebetes wieder an. Wenn auf das καὶ vor ὁ κόσμος ein zweytes vor ἐγὼ folgte und δὲ hinter ἐγὼ fehlte, würde die Construction mit 15, 24. καὶ ἑωράκασι καὶ μεμισήκασι einige Aehnlichkeit haben. Aber man muß gestehen, daß der Sinn ein solches doppeltes καὶ hier nicht erwarten läßt. Codex D. und einige andere nicht Griech. Auctoritäten haben dieß καὶ für so schwierig gehalten, daß sie es auslassen. Meyer führt durch Verweisung auf Hermann ad Viger. p. 837. auf das Richtige. Aber wenn er es durch eben übersetzt und ihm eine Beziehung auf den Schluß des 23 Verses πρὸ καταβολῆς κόσμου giebt, in diesem Sinne: vor Grundlegung der Welt, — die Welt eben erkannte dich nicht: so kann ich nicht beystimmen, weil κόσμος V. 24 und V. 23. in ganz verschiedener Bedeutung vorkommt, und so ein dem Tone des Gebetes wenig entsprechendes Spiel der Bedeutungen entstehen würde. Ich nehme es, wie es in Fragen und Antworten steht, mit dem Character des Einfallenden, Drängenden u. s. w. [2]). Es knüpft an den Begriff der Anrede Gerechter Vater! mit einer gewissen Heftigkeit unmittelbar etwa so an: Vater Du bist gerecht, Du willst, daß die Welt

1) So Erasmus, (vergl. seine schöne Paraphrase von dieser Stelle,) Luther und Calvin.
2) S. Winers Grammat. S. 367.

Dich erkennen soll, Du hast ihr Deinen Namen kund gethan, und doch erkennt sie Dich nicht, ich aber erkenne Dich u. s. w. Zu V. 26. vergl. V. 6. 7. 8. Das γνωρίσω sieht zurück auf 14, 16. 17. 16, 7—12. Mit der wachsenden Erkenntniß Gottes nahm auch die Liebe der Jünger unter einander und ihre innige Gemeinschaft mit Gott und dem Erlöser zu. So ist also ἵνα hier Zweckpartikel. Vergl. 14, 19 — 23. 15, 1 ff. Der doppelte Accusativ ἣν ἠγάπησάς με, vergl. Ephes. 2, 4. ist ein echter Gräcismus [1]). Mir scheint der Accusativ ἣν nicht sowohl instrumentale Bedeutung zu haben, als vielmehr dasjenige zu bezeichnen, was sich in der Liebe Gottes zu Christo objectiv darstellt. Der Gedanke ist bestimmter gefaßt dieser: Die Liebe, welche Gott darstellt in seiner Liebe zu Christo, dieselbe soll sich auch in den Jüngern beweisen.

Was die Authentie dieses Gebetes betrifft, so wird wohl nicht leicht ein Unbefangener behaupten wollen, daß Jesus alles gerade mit denselbigen Worten gesagt habe, wie Johannes es concipirt hat. Die eigenthümlich Johanneische, zum Theil echt Griechische Ausdrucksweise, wie wir sie aus seinem Briefe kennen lernen, schlägt stellenweise so stark durch, daß eine wörtliche Uebersetzung des ursprünglich von Christo Gesprochenen annehmen, also die Authentie des Gebetes im engsten Sinne behaupten zu wollen, rein unmöglich ist. Unstreitig verhält es sich mit dem Gebete eben so, wie mit den übrigen, besonders längeren Reden Christi im Johanneischen Evangelium. Ihr Johanneisches Colorit ist unverkennbar. So wenig wir aber deßhalb genöthigt sind, die Authentie dieser Reden im weiteren Sinne zu leugnen [2]), — so können wir auch ohne alle Gefahr die Nichtauthentie des siebenzehnten Capitels

1) S. Matthiäs Grammatik Bd. 2. S. 743 ff. und 775.
2) S. Einleit. Bd. 1. S. 198 ff.

im engsten Sinne zugeben, ohne die Authentie desselben im weiteren Sinne aufgeben zu müssen. Denn, abgesehen von der sonst unanfechtbaren Treue und Glaubwürdigkeit des Johanneischen Evangeliums überhaupt, so trägt das Gebet des Erlösers, so wohl was die Form und den Inhalt, als auch was den äußeren Orts- und Zeitzusammenhang desselben betrifft, so sehr das Gepräge der Genuität, daß, wer dasselbe im Sinne und Zusammenhange des Johanneischen Evangeliums, insbesondere aber der letzten Reden Jesu Cap. 13 — 16. betrachtet, an seiner Echtheit zu zweifeln, sich unmöglich entschließen kann.

Neuere Kritiker [1]) aber und Gegner des Johanneischen Evangeliums verlangen eine schärfere Widerlegung. Die rein ästhetischen Zweifelsgründe verdienen kaum erwähnt und widerlegt zu werden, da sie, selbst im Fall sie objectiver wären, in der historischen Kritik nicht in Betracht kommen. Desto wichtiger aber und der genaueren Widerlegung bedürftiger ist der aus der Vergleichung von Cap. 17. mit Matth. 26, 36 ff. hergenommene höchst scheinbare Einwurf, daß der Seelenkampf Jesu im Garten von Gethsemane Matth. 26, 36 ff. unserem Joh. Gebete gänzlich zu widersprechen scheine. Denn, sagt man, wer, wie Jesus bey Johannes, so zu beten vermochte, so seines Sieges über die Welt und seiner Herrlichkeit bey Gott gewiß war, mit so freudigem Heldenmuthe dem Tode entgegenging, der habe unmöglich schon einige Stunden darnach in eine solche Todesangst, in ein solches Zittern und Zagen gerathen können u. s. w. Nur eins von beyden, nicht beydes zugleich sey denkbar. Nach der Erzählung des Matth. und Mark. gehöre Joh. mit zu den drey Jüngern, welche unmittelbare Zeugen des Seelenkampfes Jesu waren, und zu denen er sprach: Meine Seele ist betrübt bis in den Tod! Wie kommt es nun, fragt man, daß ge-

1) S. Bretschneider, Probabilien S. 33 ff. vergl. Usteri a. a. O. p. 58 ff.

rade Johannes jener Agonie Jesu mit keiner Sylbe Erwähnung thut? Da in den Erzählungen wenigstens des Matth. und Mark. keine Merkmahle der Unglaubwürdigkeit zu finden seyen, so müsse man annehmen, entweder, der auch sonst schon verdächtige Johannes habe von jenem Seelenkampfe Jesu in Gethsemane nichts gewußt, was nach Matth. und Mark. von dem wahren Johannes nicht gesagt werden könne, oder, wohl darum wissend, habe der Pseudojohannes absichtlich davon geschwiegen, damit gegen sein erdichtetes Gebet kein Widerspruch entstehen, und sein Christus, der mächtige, starke Held und Gottessohn, nicht im Widerspruch mit sich selbst, und als ein solcher erscheinen möchte, dem etwas Menschliches der Art begegnet sey.

Dagegen aber bemerke ich folgendes:

1. Daß die Authentie und Glaubwürdigkeit des Johanneischen Evangeliums sich aus den drey ersten müsse rechtfertigen lassen, ist eben so gewiß, als daß die Glaubwürdigkeit der drey ersten Evangelisten mit wesentlichen Widersprüchen von Seiten des Johannes durchaus nicht bestehen könne. Da nun aber Johannes, so lange die Unechtheit seines Evangeliums so unerweislich bleibt, wie bisher, unter den Evangelisten der einzige ist, von dem wir sicher wissen, daß er unmittelbarer Augen- und Ohrenzeuge der von ihm erzählten Thaten und Reden Jesu war, so ist einleuchtend, daß bey vorkommenden Widersprüchen der Evangelien unter einander das Johanneische den Vorzug verdient. Außerdem aber fordert die kritische Gerechtigkeit, daß die Auflösbarkeit der Widersprüche so lange behauptet werden muß, bis das Gegentheil evident erwiesen ist. Was den vorliegenden Fall betrifft, so ist zuvörderst klar, daß, selbst wenn das Joh. Evangelium erweislich unecht und der Widerspruch zwischen Matth. 26, 36 ff. und Joh. 17. völlig unauflösbar wäre, dennoch ein absichtliches Schweigen des Pseudojohannes von der Ago-

nie Jesu im Garten auf keinen Fall angenommen werden dürfte, weil sonst Stellen, wie Cap. 11, 33. 35. 38. und 12, 27., entweder als unecht, oder wenigstens als ein Beweis von der größten Inconsequenz des sonst nicht ungeschickten Schriftstellers angesehen werden müßten. Die Gegner werden also wenigstens dieß zugeben, daß bey der sonst zugestandenen Geschicklichkeit des Pseudojohannes es viel wahrscheinlicher sey, daß er von dem Seelenleiden Jesu im Garten nichts gewußt, als daß er es gewußt und verschwiegen habe. Ist aber das Evangelium des Johannes echt, und war er nach Matth. und Mark. wirklich Zeuge der Agonie Jesu im Garten, so läßt sich, da Johannes gerade von Kap. 18. an vieles von dem, was die drey ersten Evangelien erzählen und er gewiß eben so gut wo nicht besser wußte, als diese, ausläßt, und als bekannt vorauszusetzen scheint, recht gut denken, unser Evangelist habe des Seelenleidens Jesu in Gethsemane darum keine Erwähnung gethan, weil es seinen Lesern hinlänglich bekannt war.

2. Hierbey wird freylich vorausgesetzt das Matth. 26, 36 ff. und Joh. 17. vereinbar seyn. Es läßt sich aber denken, daß Jemand zwar die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Joh. Evangeliums für unantastbar hält, den Widerspruch aber für unauflösbar. In diesem Falle macht die neuere Kritik der Evangelien eine zwiefache Auskunft möglich. Entweder man nimmt an, daß die drey ersten Evangelien durchaus falsch berichten, die Agonie Jesu im Garten also gar nicht Statt gefunden habe, und, wie ein Neuerer [1]) zu erweisen gesucht hat, der viel frühere

1) Vergl. hier Dr. Goldhorns Abhandlung über das Schweigen des Joh. Evang. über den Seelenkampf Jesu in Gethsemane in Tzschirners Magazin für christliche Prediger Bd. 1. St. 2. S. 1 ff. Die Ansicht hat auf den ersten Anblick einigen Schein, zumahl, wenn man mit Joh. 12, 29. Luk. 22, 43. vergleicht. Aber bey genauerer Betrachtung überzeugt man sich bald von ihrer Unhaltbarkeit. Denn abgesehen davon, daß Luk. 22, 43. 44. der

Seelenkampf Jesu Joh. 12, 20 ff. von Matth., Mark. und Lukas fälschlich in die letzte Leidensnacht Jesu verlegt worden sey. Oder, wem diese Vermuthung zu gewagt scheinen sollte, — der nimmt an, daß Matth., Mark. und Luk. den Seelenkampf Jesu in Gethsemane, der wirklich Statt gefunden habe, aus Mangel an sicheren Nachrichten und in der Absicht, die Größe des Leidens Jesu für die Sünder recht hervorzuheben, zu stark und zu sinnlich ausgemahlt haben. Im letzteren Falle wird die Vereinbarkeit von Matth. 26, 36 ff. und Joh. 17. um ein Bedeutendes erleichtert. In beyden Fällen würde freylich die Glaubwürdigkeit der drey ersten Evangelien zum Vortheil des Johanneischen sehr verringert werden. Wer aber vorurtheilsfrey genug ist, die Entstehungsweise der drey ersten Evangelien aus fragmentarischen theils mündlichen theils schriftlichen Traditionen, wie sie durch die neueren Forschungen immer glaubhafter zu werden anfängt, anzuerkennen, dem wird es keinen großen Kampf kosten, den einen oder den andern Fall als möglich zu denken.

3. Aber es entsteht die Frage, ob denn der Widerspruch zwischen Johannes und den drey ersten Evang. wirklich so groß und unauflösbar ist, wie man meint? Ich antworte: Keinesweges! Man erwäge Folgendes:

Daß Jesus sich in den letzten Tagen und Stunden wirklich in einem bald mehr bald weniger heftigen Seelenkampfe befunden habe, so daß bald das rein menschliche Gefühl des nahen Todes, bald das göttliche Bewußtseyn seiner weltüberwindenden Kraft und die Vorempfindung

---

Kritik verdächtig ist (vergl. Griesbach Schulz zu d. St.), so läßt sich diese Stelle auch ohne eine solche äußere Erscheinung, wie Joh. 12, 29. erwähnt wird, hinlänglich erklären, vergleiche Schleiermachers Lukas S. 288. Auch würde bei der Goldhornschen Ansicht die Glaubwürdigkeit der drey ersten Evangelisten, welche gerade in der lebendigen Anschaulichkeit des Einzelnen ihre Bürgschaft findet, (man beachte besonders das Schlafen der Jünger, woran sich der neue Seelenkampf Jesu so natürlich anknüpft,) zu sehr darunter leiden.

der nahen Verherrlichung bey dem Vater in seinem Gemüthe vorwaltete, ist ein nach dem einstimmigen Zeugnisse aller vier Evangelien eben so unleugbares, als leicht erklärliches und unanstößiges Factum, vergl. Hebr. 2, 9. 10. 14.—18. 4, 14. 5, 7—9. Es gehört dieß gerade zu den lebendigsten Zeugnissen seiner wahren Menschheit. So wenig nun Johannes sich selbst widerspricht, wenn er den Herrn besonders von Kap. 6. an darstellt, wie er bald mit der vollendetsten Gewißheit und Klarheit von der Nothwendigkeit seines Todes und der Unfehlbarkeit seiner Verherrlichung durch den Vater redet, bald von Wehmuth ergriffen seine Feinde und seinen Verräther von ihren Sünden und ihrem gottlosen Beginnen, wodurch er ja eben ans Kreuz geschlagen wurde, abmahnt, ja einmahl sogar (Kap. 12, 23 ff.), nachdem er so eben von seiner Verherrlichung durch den Tod und der Nothwendigkeit desselben so entschieden gesprochen hat, gleich darauf voll innigster Wehmuth und Betrübniß auf einen Augenblick zweifelhaft wird, ob er den Vater nicht bitten solle, daß er ihm die Stunde des Leidens und des Todes ersparen möge, — so wenig kann ich darin einen Widerspruch finden, daß Jesus, nachdem er sich und die Seinigen durch das Gebet Kap. 17. gestärkt und zum unüberwindlichsten Heldenmuthe erhoben hat, bald darnach in der schauerlichen Nacht, da die Jünger schwach wurden und der Verräther sich nahete, wieder anfing rein menschlich zu ringen mit dem bittern Todesschmerze, der ihn auf Augenblicke ergreift, und dem ewig treuen Gehorsam gegen den Willen des Vaters. Wenn er in diesem Kampfe erlegen wäre, hätte man ein Recht, zu tadeln und zu zweifeln. Aber jeder Moment des Kampfes ist Ueberwindung und Sieg. — Der Wechsel jener Seelenstimmungen war jetzt natürlich schneller, und der Kampf, je näher dem entscheidenden Momente, desto heftiger. Bedenkt man nun, daß auch das Gebet des Erlösers Joh. 17. ein ringendes und

kämpfendes ist, nur mit vollkommenem Uebergewicht der himmlischen Siegesgewißheit, und erwägt man, daß der Kampf in Gethsemane, den Lukas vielleicht etwas zu sinnlich und zu heftig ausmahlt, keinen andern Schluß hatte, als den der vollkommensten Ruhe und Resignation, so verlieren sich, je mehr man diesen Gesichtspunct festhält, alle von der neueren Kritik vorgebrachten Zweifel und Einwürfe von selbst, und Johannes erscheint hier mit den synopt. Evangelien eben so wenig in einem unauflösbaren Widerspruche, als mit sich selbst. Auf keinen Fall aber ist dieser Widerspruch stärker oder scheinbarer, als der im Matth. und Mark. selbst zwischen dem, wie es scheint, allen früheren Kampf beschließenden und allen ferneren ausschließenden Worte: Doch nicht, wie ich will, sondern wie Du willst! Matth. 26, 39. Mark. 14, 36., und dem Angstrufe des Erlösers am Kreuze: Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen! Matth. 27, 46. und Mark. 15, 34.

18, [1]) 1 — 27.

Christi Gefangennehmung, Verhör vor dem Hohenpriester, Verleugnung Petri.

V. 1. wollen Neuere zu Gunsten der Ansicht, daß wenigstens Kap. 17. im Freyen gesprochen sey, in dem ἐξῆλθε und εἰσῆλθεν eine Hendiadyn finden und den Satz so auflösen ἐξελθὼν — εἰσῆλθεν. Dagegen aber streitet vorzüglich εἰς ὃν vor εἰσῆλθεν, wodurch εἰσῆλθεν offenbar Nebenbegriff und ἐξῆλθε historischer Hauptbegriff wird. Er ging hinaus zunächst aus dem Speisesaale und dem Hause, dann freylich auch aus der Stadt. Aber es ist grundlos, ἐξῆλθε mit Tholuck auf das letztere zu beschränken.

1) Vergl. hier besonders Gurlitt Lectionum in N. T. specimen IV. Explicatio Cap. XVIII. Evang. Ioannis. Hamb. 1805. 4.

Ueber die ausschließliche Richtigkeit der Lesart τοῦ κεδρών ist längst entschieden. קִדְרוֹן, (ὁ Κεδρών Joseph. χειμαῤῥους Κεδρῶνος) der schwarze oder trübe Gießbach floß an der Ostseite der Stadt in dem tiefen Thale gleiches Namens zwischen der Stadt und dem Oelberge [1]). Der Garten, oder die Meierey, wozu der Garten gehörte, hieß nach Matth. 26, 36. Mark. 14, 32. Gethsemane, d. i. Oelkelter [2]). Vielleicht war Jesus mit dem Eigenthümer des κῆπος bekannt, und dieser ihm günstig.

V. 2 und 3. Zu V. 2. vergl. Luk. 21, 37. Ob unter der σπεῖρα V. 3. wenigstens ein Theil der in Jerusalem anwesenden Römischen Cohorte, oder die geistliche Miliz des Synedriums, die Tempelwache zu verstehen sey, ist streitig. Der Artikel ἡ σπεῖρα und ὁ χιλίαρχος V. 12. scheinen die erstere Meinung, Matth. 26, 47. Luk. 22, 52. aber die letztere zu begünstigen. Bedenkt man, daß das Synedrium, um recht sicher zu gehen und auch im Falle eines Aufruhrs, der, wenn das dem Herrn günstige Volk von seiner Gefangennehmung hörte, leicht entstehen konnte, den Gefangenen festhalten zu können, einer bedeutenden bewaffneten Macht bedurfte, so gewinnt die Meinung, daß das Synedrium den Pilatus von seinem Vorhaben unterrichtet und ihn um Unterstützung gegen den aufrührerischen Pseudomessias gebeten habe, die σπεῖρα also wirklich eine Römische Cohorte gewesen, sehr an Wahrscheinlichkeit [3]). Die Art, wie Pilatus den Juden V. 29. entgegenkommt und die ganze Sache behandelt, scheint anzudeuten, daß die Gefangennehmung Jesu nicht ohne sein Wissen und seine Erlaubniß geschehen war. Da Jesus zwar als Volksaufrührer der römischen Obrigkeit verdächtig gemacht, aber sein Hauptverbrechen religiöser Art war, so erklärt sich, warum Judas auch die Diener

1) S. Winers bibl. Realwörterb. S. 773 ff.
2) S. Winers Realw. u. d. W.
3) So Heß in der Lebensgeschichte Jesu. Neueste Aufl. Bd. 3. S. 244.

des Synedriums mitnimmt und der Gefangene nicht sogleich zum Pilatus geführt wird, sondern erst zum Hohenpriester und vor das Synedrium.

Zwar war jetzt gerade Vollmond [1]), aber des Mondes Licht ist ungewiß und trügerisch. Man wollte keinen falschen greifen. Auch konnte sich Jesus in einem Hause, oder in der Waldung des Gartens versteckt haben. Daher zog der bewaffnete Haufe aus mit Fackeln und Laternen [2]).

V. 4. 5. Jesus wußte in seiner heiligen Weisheit alles, was ihm jetzt begegnen sollte [3]). So ergiebt er sich, da die Schaar nahet (οὖν), ins Unvermeidliche. Er flieht nicht, er verbirgt sich nicht. Muthig geht er dem andringenden Haufen aus dem Garten ἐξελθών [4]) entgegen und fragt unerschrocken: Wen suchet Ihr? u. s. w. So verhütet er Gewalt und bewirkt, daß seine Jünger nicht in Gefahr kommen, vergl. V. 8. 10. Johannes fügt V. 5. hinzu: Es stand aber auch Judas — mit ihnen. Meyer meint, dieß habe den Zweck anzudeuten, daß, weil Judas dabey stand, den Leuten über die Richtigkeit des ἐγώ εἰμι gar kein Zweifel entstehen konnte. Aber ich muß ehrlich gestehen, daß ich den Zweck dieses Zweckes nicht be-

1) Philo vita Mos. lib. 3. cap. 29. Mangey I. p. 169. sagt: τῷ δὴ μηνὶ τούτῳ περὶ τεσσαρεςκαιδεκάτην ἡμέραν μέλλοντος τοῦ σεληνιακοῦ κύκλου γενέσθαι πληοφανοῦς ἄγεται τὰ διαβατήρια δημοφανὴς ἑορτή, τὸ — — πάσχα.

2) Wie sich φανοὶ und λαμπάδες unterscheiden, ist streitig. Beydes gehörte nach Dionysius von Halik. B. IX. zu den Soldatenutensilien bey nächtlichen Märschen und Angriffen. Sache und Gebrauch der Wörter waren nicht zu allen Zeiten dieselben, vergleiche Athenäus XV, 18. und Lobeck Phryn. p. 61. Am richtigsten ist wohl, in unserer Stelle die φανοὶ für Fackeln (Leuchten), die λαμπάδες für Laternen zu halten, deren Licht durch Oel genährt wurde. S. Lampe und Wetstein zu d. St.

3) So wird ἔρχεσθαι ἐπὶ in der Bedeutung des feindlichen Begegnens auch Luk. 14, 31 gebraucht. Nur ist die Formel dort mehr im engeren Sinne der körperlichen Begegnung des Feindes, hier im weiteren und allgemeineren Sinne gebraucht.

4) Dagegen ist nicht ἐν τῷ κήπῳ V. 26. Denn, gesetzt es wäre ἐν ganz streng zu nehmen, so ging ja nur Jesus aus dem Garten heraus.

greifen kann, da Johannes die Bemerkung in dieser Beziehung so ganz unbenutzt läßt. Ich rechne den Zusatz zu dem gemüthlichen Tone der Erzählung, oder, wenn man will, zu der von Joh. besonders ausgeführten Charakteristik des Verräthers. Johannes macht nur vorübergehend darauf aufmerksam, daß Judas nicht bloß verrätherisch die Schaar hingeführt hatte, sondern frech genug bey derselben stehen blieb, als Jesus ihnen entgegen kam. So steht der Jünger dem Herrn gegenüber unter der Schaar der Feinde!

V. 6. Das Zurückweichen der Schaar und ihr zur Erde Fallen wurde sonst allgemein für ein Allmachtswunder des Herrn gehalten [1]). Jetzt sind auch die Aengstlichsten geneigt zu einer natürlichen Ansicht der Sache. Unter dem Haufen, besonders unter den ὑπηρέταις waren gewiß solche, die den Herrn öfter gesehen und gehört hatten, und vielleicht von seinen Wundern und Reden irgendwie ergriffen gewesen waren, vergl. 7, 46. Es war bekannt, daß Viele im Volke Jesum für einen Propheten, ja selbst für den Messias hielten. Den sollten sie nun greifen, — in der Nacht, der Schaudererregenden. Gegenwehr oder feiges Fliehen und Versteckseyn des Herrn würde die Leute vielleicht muthig, eifrig gemacht haben. Der unerwartete Muth aber und die Unerschrockenheit, mit der ihnen Jesus entgegentritt, und sie ruhig fragt und ihnen antwortet: Ich bins! — bringt sie ganz außer Fassung. Vielleicht, daß zuerst einige, — dann der ganze Haufe zurückwich und bestürzt zur Erde fiel [2]). — Aehnliches

1) Noch Wolf und Lampe vertheidigen hier die Wunderansicht gegen Ueber, der so viel ich weiß in den Misc. Lips. Tom. IX. p. 107 sqq. zuerst die wundersüchtige Auslegung der Stelle bekämpfte.

2) Das ἀπῆλθον — καὶ ἔπεσον ist so allgemein, daß es gewiß grundlos ist, die Römische σπεῖρα davon auszunehmen. Aber es läßt sich das Niederfallen der Römischen Soldaten auch ohne ein Wunder erklären, oder es müßte ein Wunder seyn, wenn einige

wird oft gesehen, daß vor dem Muth und der hohen Majestät der Unschuld auch die roheste Wuth wie entwaffnet und bestürzt zurückweicht [1])! —

V. 7. 8. Man muß sich denken, daß die Erschrockenen bey der Frage Christi sich wieder aufraffen. Das Weichen und Fallen war nur ein augenblickliches. — Man braucht nur anzunehmen, daß Jesus die mögliche Gefahr für seine Jünger fürchtete, um das ἄφετε τούτους ὑπάγειν zu erklären.

V. 9. Schon in der sorgsamen Bewahrung seiner Jünger vor leiblicher Gefahr findet Joh. eine Bestätigung der Worte Jesu 17, 12. Die Worte haben dort einen anderen Sinn, als hier. Aber wie in der prophetischen, typischen Denkweise das Leibliche Bild des Geistigen wird, so schließt auch dieses jenes wiederum in sich. — Nach Matth. und Mark. hatte Judas mit der Rotte das Zeichen verabredet, daß, wen er küssen werde, der sey es, den sollten sie greifen. Nach dem einstimmigen Zeugnisse der drey ersten Evangelien trat Judas zu Jesu heran, begrüßte und küßte ihn u. s. w. Johannes sagt nur, daß Judas den Haufen angeführt, und dabey gestanden habe, als Jesus der Schaar entgegenkam und ihr sagte, ich bins, den Ihr suchet. — Von dem Judaskusse weiß also Johannes nichts. Ja es scheint, als sey die Erzählung der drey ersten Evangg. mit der Johanneischen unvereinbar. Das Zeichen war nach Johannes nicht nöthig, da Jesus den Fein-

---

Erschrockene und Flüchtige einen ganzen Haufen mit fortreißen; die übrigen fliehen mit, ohne zu wissen, warum. In Tumulten, in der Schlacht hat man das wohl mehr, als einmahl erfahren.

1) Wohl ist hier zu vergleichen aus dem Alterthume Valer. Max. VIII, 9. 2. (von M. Antonius) Vellej. Pat. II, 19. 3. (von Marius). — Meyer will diese Analogieen nicht gelten lassen, weil er meint, Johannes wolle einen miraculösen durch die übermenschliche Gewalt Jesu bewirkten Effect darstellen. Aber in der Erzählung selbst liegt keine Spur dieser Auffassung. Meyer schließt sie auch nur daraus, daß die Römischen Soldaten auch niederstürzen. Dagegen aber siehe S. 597. Anmerk. 2.

den entgegenkam und sich zu erkennen gab, daß er es sey, den sie suchten. Ganz mit Unrecht aber verwerfen einige Neuere entweder die Erzählung des Johannes, oder der drey ersten Evangelien. Da sowohl, was Johannes, als auch was die drey ersten Evangelisten erzählen, zunächst jedes für sich betrachtet, höchst wahrscheinlich ist, so muß eine Vereinigung wenigstens versucht werden. Die beste Art derselben aber scheint mir diese zu seyn [1]). Judas ging verabredeter Maaßen der Schaar voran in den Garten hinein, wo Jesus war; hier grüßte und küßte er ihn, während die Andern in nicht großer Entfernung draußen am Garten standen, zum Angriff bereit. Ehe aber noch der Haufe eindringen konnte, kam ihnen Jesus, in der bestimmten Absicht, die Freyheit seiner Jünger zu sichern vergl. V. 9., aus dem Garten entgegen und fragte sie ruhig und gefaßt: Wen suchet ihr? u. s. w. — Johannes ließ den Judaskuß aus, vielleicht, weil die Sache zu bekannt war. Auch die Verhandlung des Judas mit dem Synedrium läßt er aus.

V. 10. 11. Was Johannes hier erzählt, muß aus Matth. 26, 50—53. Mark. 14, 47. Luk. 22, 49—51. ergänzt werden. Aber nur Johannes erzählt, daß Petrus es war, der den Knecht des Hohenpriesters schlug mit dem Schwerte und verwundete (Luk. 22, 28.), und daß dieser Malchus geheißen habe. Johannes in dem Hause des Hohenpriesters bekannt konnte das Letztere recht gut wissen. Matthäus hat eine für diesen Augenblick zu lange Rede des Herrn. Ungleich ursprünglicher scheint das kurze Wort Christi hier. Den (Leidens-) Kelch [2]) den mir der Vater gegeben [3]) (gereicht) hat, — den soll ich nicht trinken?

1) So auch Heß in der Lebensgeschichte Jesu. Neueste Aufl. Bd. 3. S. 245 ff. Andere Arten siehe bey Kuinöl.
2) Τὸ ποτήριον vergl. Matth. 20, 22. 26, 39. Jes. 51, 17. und Gesenius zu d. St.
3) Δέδωκε, er war ihm schon gegeben, und Jesus hat ihn bereits in der Hand.

(Willst Du, daß ich dem Willen des Vaters ungehorsam werde? Vergl. Matth. 26, 39). — Es ist allerdings auffallend, daß dem Petrus wegen der Gewaltthat von den Knechten nichts geschah. Aber vielleicht schützte ihn die Nacht und der Tumult vor der Rache des Beleidigten. Hat Jesus dem Knechte das Ohr wieder geheilt, wie aber nur der einzige Lukas erzählt, so erklärt sich die Erscheinung noch leichter [1]).

V. 12. Da Jesus sich weder selbst wehrt, noch von seinen Jüngern will vertheidigen lassen, so (οὖν) greifen die Feinde den Wehrlosen und binden den ruhig Ergebenen. Die ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων werden V. 12. der σπεῖρα und dem χιλίαρχος (vergl. Apostelg. 21, 31. —33. 37. 22, 24. 26. —29. 23, 10. 15. u. a.) so gegenübergestellt, daß man sieht, die σπεῖρα war ein Römisches Soldatenkommando, vergl. V. 3.

V. 13. Zuerst führt man den Gebundenen zum Annas, dem Schwiegervater des regierenden Hohenpriesters Kaiphas. Annas, oder Ananus war einst selbst mehrere Jahre lang Hoherpriester gewesen [2]), und galt auch nach seiner Absetzung wie es scheint fortwährend viel. Möglich, daß man Jesum darum erst zum Annas führte, weil derselbe dem Thore, wodurch die Wache den Gefangenen hereinführte, zunächst wohnte. Von ihm verlangte die Schaar, da die Gefangennehmung so unerwartet schnell und glücklich vor sich gegangen war, weitere Befehle. Vielleicht aber sollte er den Gefangenen so lange aufhalten, bis der hohe Rath im Hause des Kaiphas versammelt war.

Zu V. 14. vergl. 11, 50. Was war für Jesum von einem Manne zu erwarten, der solchen Rath gegeben hatte!

---

1) Wie verschieden diese That des Petrus beurtheilt, angegriffen und entschuldigt worden sey, siehe bey Lampe an d. St.
2) Joseph. Archäol. 18, 2. 1.

V. 15. 16. kann unter dem ἄλλος μαθητὴς nicht gut ein anderer verstanden werden, als Johannes. Zwar läßt er seine gewöhnliche Selbstcharakteristik weg, aber die Umständlichkeit und die Genauigkeit verräth ihn. Kap. 20, 2. nennt er sich τὸν ἄλλον μαθητὴν, ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, aber V. 3. 4. heißt es immer nur ὁ ἄλλος μαθητὴς, wie hier V. 15. 16. Dagegen ist nicht, daß es Matth. 26, 56. und Mark. 14, 50. heißt, die Jünger seyen alle geflohen. Das wäre auch gegen Petrus. — Im Augenblicke der Gefahr flohen alle. Petrus aber und Johannes, (der sich auch am Kreuze wieder einfindet), wagten nachher dem Zuge von fern nachzugehen. Daß Johannes, der doch auch ein Galiläer war, von der Dienerschaft nicht bedrängt wurde, und nur Petrus, hat seinen Grund wohl darin, daß Petrus durch sein schüchternes, ängstliches Benehmen Verdacht erregte, Johannes aber nicht [1]). Johannes, heißt es, war dem Hohenpriester bekannt. Man weiß nicht wie. Da man gewohnt war, ihn im Hause zu sehen, so hatte er freyen Zutritt, und wurde in die Aula eingelassen. Hier, in dem Vorhofe, dem προαύλιον, πρόθυρον [2]) hielt sich die Dienerschaft auf. Die Römer und Griechen hatten Thürhüter, die Hebräer in der Regel Thürhüterinnen, vergl. 2 Sam. 4, 6.

1) Anders Gurlitt zu d. St.

2) Vergl. über die Vorhöfe in den größeren Häusern Winers Realwörterb. Bd. 1. S. 549. „Aus dem sogenannten Vorhofe, der zugleich als Vorzimmer diente, führte eine Thür in den inneren Hof, auf welchem man in die unteren Zimmer des Hauses gelangte.“ Man kann sich denken, daß die Versammlung des Synedriums in diesen unteren Zimmern war, aber es ist schwer zu sagen, wie (was Luk. 22, 61 erzählt) Jesus von hier aus den Petrus angeblickt haben soll, als dieser ihn verleugnete. Es fehlt uns an hinreichenden Datis, um die localen Verhältnisse anschaulich zu machen. Die Erzählungen des Matthäus und Markus von der Verleugnung machen das Verständniß der Oertlichkeit noch schwieriger. Nach beyden ist Petrus bey der ersten Verleugnung im inneren Hofe, und geht in das προαύλιον Mark. 14, 68., oder, wie Matth. 26, 71 sagt, εἰς τὸν πυλῶνα; wo die zweyte und dritte Verleugnung geschieht.

Apostelg. 12, 13. Joh. bewirkt V. 16., daß auch Petrus, sein Freund, der draußen auf der Straße stand, eingelassen wurde. Vielleicht daß die Thürhüterinn, welche vielleicht wußte, daß Joh. ein Jünger Jesu war, zunächst nur aus seinem Bemühen für den Petrus schloß, daß auch dieser einer von den Jüngern seyn möchte.

V. 17. 18. Die Frage der Magd war wohl nicht so schlimm gemeint, wie Petrus glaubte. Aber der Furchtsame antwortete: Nein! Fälschlich versteht man unter den δούλοις V. 18. die σπεῖρα, aus V. 26. geht hervor, daß die Dienerschaft des Hohenpriesters gemeint ist. Die σπεῖρα war, wie es scheint, nachdem sie Jesum dem Hohenpriester übergeben hatte, wieder abgezogen. — Um die Zeit des Paschas sind die Nächte in Palästina kalt. Daher die ἀνθρακιὰ Vers 18.

V. 19 — 23. Warum fragt der Hohepriester Jesum V. 19. περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ? Aus der Art und Menge der Jünger, der Mitschuldigen, wollte man, scheint es, weiter schließen auf die Absicht und Lehre Jesu. Vielleicht auch wollte man die bedeutenderen darunter zur Verantwortung ziehen, vergl. 9, 22. Die Frage nach der Lehre aber war die Hauptsache. Der Hauptinhalt dieser Lehre konnte dem Hohenpriester nicht unbekannt seyn. Jesus aber sollte selbst bekennen, was er lehre. Vielleicht hoffte man, er werde sich in der nothwendigen Kürze der Antwort verwirren. — Da die Frage nach der Lehre die Hauptfrage war, so antwortet Jesus zunächst nur hierauf. Den entschieden ungläubigen Hohenpriester jetzt belehren und von der Wahrheit seiner Lehre überzeugen zu wollen, wäre vergebliche Mühe gewesen. An ein ruhiges Verhör und Verantworten war nicht zu denken. Da nun die Frage so gestaltet ist, als hätte Jesus seine Lehre nur wenigen Vertrauten mitgetheilt, so ist die abweisende Antwort des Herrn V. 20. im höchsten Grade würdig und gerecht. Er verweist den Hohenpriester auf das Zeugniß

der ganzen Jüdischen Welt, (κόσμος hier nicht im schlimmen Sinne, sondern soviel als πάντες [1]) οἱ Ἰουδ.) vor der er frey und offen überall in den Synagogen [2]) und auch im Tempel gelehrt hatte, wie auch der Hoheprieſter wußte. Dieſe ausweichende Antwort aber ſchien einem der Diener des Synedriums zu wenig ehrerbietig; er gab Jeſu einen Backenſtreich [3]) und ſagte: So (unehrerbietig) antworteſt Du dem Hohenprieſter? Dieſe Mißhandlung, vom Hohenprieſter nicht geahndet, gab zu noch viel ärgeren, von denen die drey erſten Evangelien erzählen, Loſung und Erlaubniß. In einem ſo ungerechten Gericht war für den Herrn keine Gerechtigkeit zu erwarten! Mit der würdigen Antwort Jeſu V. 23., die das Ungeſetzmäßige in der That des Dieners kurz und ſchön aufdeckt, ſchließt Johannes das Verhör vor dem Hohenprieſter. Vielleicht ſah und hörte er nur dieß, und wollte nur erzählen, was er ſelbſt geſehen und gehört, oder aus ſichern Quellen genau erfahren hatte; — vielleicht aber ſetzte er das Uebrige als bekannt voraus.

Iſt V. 24. οὖν die richtige Leſeart [4]) und der Aoriſt ἀπέστειλεν ſtrenge zu nehmen, ſo ſcheint allerdings, als ſey, was Johannes von V. 15—23. erzählt, im Hauſe

---

1) Weil dieß zu hyperboliſch dünkte, corrigirte man πάντοθεν.

2) Τῇ var. συναγωγῇ V. 20. laſſen viele Auctoritäten bey Griesbach weg, mit Recht, wie es ſcheint. Weil man den Singular συναγωγῇ fälſchlich auf die Synagoge in Jeruſalem bezog, glaubte man, zumal, da der Artikel vor ἱερῷ ſteht, auch συναγωγῇ dürfe nicht ohne Artikel gelaſſen werden. Chriſtus ſpricht aber von den Synagogen πάντοτε außer Jeruſalem. In Jeruſalem lehrte Jeſus im Tempel, auswärts überall in den Synagogen. Es darf alſo der Artikel vor συναγωγῇ nicht ſtehen.

3) Nicht Stockſchlag, ſondern Backenſtreich iſt ῥάπισμα im helleniſtiſchen Sprachgebrauch. S. Matth. 5, 39. Vergl. die genauere Unterſuchung darüber in Fiſcher de vitiis p. 63 sqq. und Lobeck Phryn. p. 175.

4) Es fehlt in vielen und bedeutenden Auctoritäten bey Griesbach, und iſt wahrſcheinlich unecht. Ich begreife nicht, warum es Lachmann in den Text genommen hat.

des Annas vorgefallen. Von einem Verhör aber bey Annas wissen die drey ersten Evang. nichts. Nach diesen wird Jesus nach seiner Gefangennehmung gleich zu Kaiphas geführt und hier von dem versammelten Synedrium verhört und verurtheilt [1]). Auch die Verleugnung des Petrus, von der Johannes wenigstens die erste Verneinung V. 17. im Hause des Annas geschehen seyn läßt, geschah nach den drey ersten Evangelien ganz im hohenpriesterlichen Pallaste des Kaiphas.

Wie ist diese Differenz zu lösen? Die ältere Evangelienharmonie trug kein Bedenken, den kürzeren Johannes nach den hier gerade ausführlicheren Berichten der drey ersten Evangelien zu conformiren, und zu behaupten, daß das Johanneische Verhör V. 19.—23. kein anderes sey, als das von den drey ersten Evangelien ausführlicher erzählte vor Kaiphas. Den Widerspruch, den V. 24. dagegen einzulegen scheint, löste man entweder so, daß man annahm, dieser Vers habe ursprünglich hinter V. 13. gestanden und sey von ungeschickten Abschreibern hieher gestellt worden, oder so, daß man sagte, ἀπέστειλεν sey plusquamperfective zu nehmen und der ganze Vers als eine parenthetische Bemerkung anzusehen, wodurch Johannes nachträglich habe anzeigen wollen, daß V. 15.—23. eben so wie V. 25.—27. im Hause des Kaiphas vorgefallen sey und nicht bey Annas. — Da sich kein hinreichender Entstehungsgrund einer so willkührlichen Transposition denken läßt, und da, während alle Auctoritäten Vers 24. hinter V. 23. haben, nur ein einziger unbedeutender Codex ihn hinter πρῶτον V. 13. (aber wie ungeschickt!), außer Cyrill aber nur der Rand der Philox. hinter V. 13. einschaltet, so hat die erstere Ansicht, von jeher nur von wenigen begünstigt [2]), besonders seit

1) Zwar nur Matth. nennt 26, 57. ausdrücklich den Kaiphas. Mark. und Lukas meinen aber keinen andern.

2) So Erasmus, Luther. Cyrill und Beza nehmen an, daß V. 24.

Hugo Grotius der andern, ungleich haltbareren [1]) weichen müssen.

Aber auch diesen Lösungsversuch will die neuere Kritik nicht gelten lassen. Die Enallage der Tempora V. 24., sagt man, sey zu zwanghaft und eine solche Nachlässigkeit der Erzählung im Johanneischen Evangelium ohne Beyspiel und Analogie. Auch stehe die Parenthese hinter V. 23. gerade am unpassendsten Orte, und sey höchstens hinter V. 27. oder V. 18. erträglich. Da nun Joh., fährt man fort, vorzüglich von Kap. 18. an, die drey ersten Evangelien zu ergänzen scheine, so sey die Auslassung des Verhörs vor Kaiphas leicht zu erklären. Unerklärlich aber sey es, wie Johannes, wenn er V. 19 ff. das Verhör vor Kaiphas habe erzählen wollen, gerade das Wichtigste, — die Erklärung Jesu vor Gericht, daß er der Messias, der Sohn Gottes sey, und die ungerechte Verdammung des Gerechten, — habe auslassen können. Hätte Annas nichts weiter gethan, als den Gefangenen gleich wieder fortgeschickt, wozu die Erwähnung des Annas, und die Bemerkung daß Jesus zuerst vor ihn geführt worden sey?

Schon Euthymius war der Meinung, Johannes lasse das Verhör vor Kaiphas aus, und erzähle nur, was im Hause des Annas geschehen sey. Um die zurückbleibende Dissonanz über die Oertlichkeit der Verleugnung Petri zu lösen, nahm er an, beyde Hohepriester hätten in einem und demselben Pallaste gewohnt, nur getrennt von einander, und die Aula sey beyden Wohnungen gemeinsam gewesen [2]). Diese Vermuthung aber schien den Neueren mit Recht zu willkührlich. Da Joh. Augenzeuge der Verleugnung Petri gewesen, so sey, sagt man, was die Oert-

---

doppelt zu lesen sey hinter V. 13. und V. 23., was noch unstatthafter ist.

1) S. Lampe, der die verschiedenen Modificationen und Deductionen dieser Ansicht anführt.

2) Siehe Euthymius zu Matth. 26, 57. 58.

lichkeit betreffe, ihm allein zu glauben, und der Irrthum der drey ersten Evangelien leicht zu entschuldigen. Die Hauptdifferenz aber löse sich am besten so, wenn man annehme, daß Johannes V. 19.—23. das erste, gleichsam präparatorische Verhör vor Annas erzähle, und das Hauptverhör vor Kaiphas und dem Synedrium als bekannt auslasse [1]).

Diese Ansicht hat viel für sich. Sie vermeidet die immer etwas bedenkliche Enallage der Zeitformen, und befreyet Johannes von dem Vorwurfe der Nachläßigkeit. Sie hat aber auch manches gegen sich. Denn abgesehen davon, daß, da ein Ergänzungszweck des Johanneischen Evangeliums unerweislich ist, die völlige Auslassung des Hauptverhörs immer auffallend bleibt, — wie kommt es denn, daß Johannes weder V. 14. noch V. 24. den Annas Hohenpriester nennt, sondern in beyden Stellen vorzugsweise nur den Kaiphas? Wenn er nun V. 15. 19. 22. schlechtweg vom Hohenpriester spricht; so ist zu vermuthen, daß er darunter den zweymahl ausdrücklich und ausschließlich so genannten Kaiphas und nicht den Annas verstanden habe. Dazu kommt, daß, wenn V. 15. 19. 22. wirklich Annas gemeint wäre, V. 14. völlig beziehungslos und müßig stände. Ist ferner V. 24. genau zu nehmen, so entsteht wenigstens der Schein, als sey die Verleugnung Petri theils im Hause des Annas, theils im Hause des Kaiphas vorgefallen. Das ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος V. 25. weiset aber auf die Einheit der Oertlichkeit hin, so daß man genöthigt wird, anzunehmen, daß die zweyte und dritte Verneinung in dem Augenblicke vorgefallen sey, wo Jesus vom Annas zum Kaiphas geführt wurde. Damit stimmt auch Lukas 22, 61. Aber sowohl dieser, als Matth. und Mark. lassen die

1) So Paulus Commentar Bd. 3. S. 643 ff. Heß Leben Jesu Bd. 3. S. 352 ff. u. a.

ganze Verleugnung im Hause des Kaiphas vorgehen, und das Ansehen dieser drey Evangelisten der jedenfalls etwas zweydeutigen Nachricht bey Joh. ganz aufopfern, scheint mir wenigstens etwas zu hart. Von dem, was Jesus bey Johannes V. 19 ff. gefragt wird und antwortet, kommt zwar nichts vor in dem Verhör vor Kaiphas bey Matth. und Markus, und umgekehrt. Aber die Identität des Verhörs völlig zu leugnen, verbietet mir theils die, wie es scheint, ganz gerichtliche Form der Frage, bey Joh. V. 19., theils die Aehnlichkeit der Antwort Jesu bey Joh. V. 20. und Luk. 22, 67. 68. Dazu kommt, daß das Verhör vor Kaiphas unmöglich so, wie es Matth. und Mark. erzählen, angefangen haben kann, und daß dergleichen Fragen und Antworten, wie sie Joh. erzählt, voraufgegangen seyn mußten, ehe man seine Zuflucht zur Aufstellung falscher Zeugen nehmen konnte.

Diese Bedenklichkeiten halten mich ab, der Ansicht der neueren Kritik meinen Beyfall zu schenken. Ich gestehe aufrichtig, daß mir die ältere Meinung, daß Vers 24. als nachtragende Parentheſe und ἀπέστειλε plusquamperfective zu nehmen sey [1]), zumahl, wenn οὖν V. 24. unecht ist, immer noch am meisten für sich zu haben scheint.

V. 25 — 27. Nach Johannes fällt zwischen die erste und zweyte Verleugnung das Verhör vor dem Hohenpriester. Nach Matthäus 26, 69 ff. und Markus 14, 66 ff. folgen die drey Verleugnungen unmittelbar hintereinander und werden nur durch πάλιν und μετὰ μικρὸν verbunden. Lukas, der etwas genauer ist, läßt die zweyte zwar auf die erste μετὰ βραχὺ folgen, 22, 58., die dritte aber etwa nach einer Stunde 22, 59. Dieß διαστάσης ὡσεὶ ὥρας μιᾶς des Lukas würde nach Joh. etwa den Zwischenraum zwischen der ersten und zweyten Verleug-

1) Vergl. über diesen Gebrauch des Aorist in Erzählungen bey Nachholungen Winers Grammatik S. 225.

nung ausmachen: denn sehr natürlich folgen bey Johannes die zweyte und dritte so auf- und auseinander: Zuerst sagt man (εἶπον, vielleicht mehrere aus dem Haufen der sich wärmenden Dienerschaft): bist Du nicht auch einer von den Jüngern? (Das μὴ involvirt dem Zusammenhange zu Folge die bejahende Vermuthung). Wie nun Petrus leugnet, so giebt einer der Knechte, der ihn im Garten gesehen hatte, das entscheidendste Zeugniß. Und so leugnet der immer furchtsamere Petrus zum dritten Mahle.

18, 28. — 19, 16.

Jesus vor Pilatus.

So kurz Johannes das Verhör vor dem Hohenpriester erzählt hat, so ausführlich ist er hier. Nur was er selbst sah und hörte, oder genau wußte, scheint es, wollte der gewissenhafte Evangelist erzählen.

Es war schon Morgen, da man Jesum vor Pilatus brachte. Johannes scheint dem Herrn auch dahin gefolgt zu seyn.

V. 28. Sie selbst, heißt es, die Juden gingen nicht in das Prätorium, (das heidnische Haus, wo Sauerteig war Deut. 16, 4.), auf daß sie nicht unrein würden, sondern das Pascha essen könnten. So ängstlich sorgen die, die sich nicht scheuen, den Unschuldigen zu verdammen und den Heiden zu überantworten, für Levitische Reinigkeit! —

Die Worte ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσιν τὸ πάσχα nöthigen zu einer genaueren Untersuchung und Vergleichung der Johanneischen Chronologie der Leidenswoche mit der synoptischen. Die Acten des Streites haben sich seit der ersten Ausgabe vermehrt [1]), sind aber noch nicht geschlossen. Ich sehe mich um so mehr genö-

1) Außer den Commentarien über das Ev. des Joh., vergl. die neuere Entwicklung des Streites betreffend: Bretschneider Pro-

thigt, etwas genauer darauf einzugehen, da ich meine Meinung unterdessen geändert habe.

Nach dem klaren Buchstaben und Sinn der drey ersten Evangelien Matth. 26, 17 ff. Mark. 14, 12 ff. Luk. 22, 7 ff. feyert Jesus seine letzte Mahlzeit mit seinen Jüngern als ein wirkliches Paschamahl, und zwar an dem gesetzlichen Tage, an welchem es von allen Juden gehalten wurde, am Abende des 14ten Nisan, im Beginn des 15ten. Keine Spur einer Abweichung von der allgemeinen Jüdischen Sitte! Er wird am 15ten Nisan (nach unsern Wochentagen an einem Freytage) gekreuzigt, ruhet an dem darauf folgenden Sabbath im Grabe, und ersteht am ersten Wochentage in der Frühdämmerung.

Wie verhält sich nun dazu die Johanneische Relation? Die Identität des letzten Mahles bey Johannes Kap. 13, 1 ff. mit dem letzten Mahle bey den drey ersten Evangelien ist unleugbar [1]). Aber während hier alles auf das gesetzliche Jüdische Paschamahl hindeutet, läßt sich bey Johannes nichts entdecken, woraus mit Bestimmtheit geschlossen werden könnte, daß er unter dem δεῖπνον das

---

babil. de Evang. Joan. p. 102 sqq. Crome Probab. haud probab. oder Widerlegung der Probabil. von Bretschn. S. 76 ff. L. Usteri Comment. critic. rel. Cap. 1. p. 13 sqq. Theile über die letzte Mahlzeit Jesu nach den Berichten der Evangelisten in Winers und Engelhardts neuem krit. Journal Bd. 2. S. 153 ff. Guerike Versuch einer Vereinigung der evangel. Relationen über die letzte Mahlzeit Jesu, ebendas. Bd. 3. S. 257 ff. Theile Noch etwas über die letzte Mahlzeit Jesu, ebendas. Bd. 5. S. 129 ff. Schneckenburger Beiträge zur Einleitung in das N. T.: Chronologie der Leidenswoche S. 1 ff. Rauch über das letzte Paschamahl, die Zeitbestimmung desselben u. s. w. in den theol. Studien und Kritiken 1832. Heft 3. S. 537 ff. Sieffert über den Ursprung des ersten kanon. Evangel. S. 127 ff. Winers Recens. von Tholucks Commentar über das Ev. d. Joh. in der Leipz. Litt. Zeit. 1833. S. 1175 ff. De Wette Bemerkungen zu Stellen des Ev. Joh. in den theol. Studien und Kritik. 1834. Heft 4. S. 939 ff. Wie der berühmte Chronolog Ideler über diesen Streit urtheilt, s. sein Handbuch der Chronol. Bd. 1. S. 515 ff. Lehrbuch der Chronol. S. 215 ff.

1) Nur wenige behaupten das Gegentheil, s. Bynaeus de morte J. Chr. 1. p. 386 sqq.

Jüdiſche Paſchamahl verſtanden habe. Schon der Ausdruck *δείπνου γενομένου* 13, 2. iſt zu unbeſtimmt dafür, und obwohl das Mahl nach 13, 1. in der nächſten Nähe des Paſchafeſtes gehalten ſeyn muß, ſo iſt doch die Zeitbeſtimmung *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* ſo relativ, daß man zwar nicht ſagen kann, Johannes wolle damit ausdrücklich ein vor dem Paſchamahl gehaltenes bezeichnen, aber auch nicht, daß er das Mahl eben für das geſetzliche Paſchamahl gehalten habe. Ja das Fußwaſchen, wodurch das Mahl unterbrochen wird, weicht von dem abgeſchloſſenen Ritual des Paſchamahles ſo ſehr ab, daß man für daſſelbe im Paſchamahle keinen rechten Platz weiß.

Die Differenz erreicht ihren höchſten Gipfel in unſerer Stelle. — Wenn *φαγεῖν τὸ πάσχα* hier nichts anderes heißt, als was ſonſt überall Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. 14. Luk. 22, 9. 11. 15., (vgl. Exod. 12, 43. *πᾶς ἀλλογενὴς οὐκ ἔδεται ἀπ᾽ αὐτοῦ*, neml. *τοῦ πάσχα*, 44. *φαγεῖν ἀπὸ τοῦ πάσχα*, 2 Chronik. 30, 18. *ἔφαγον τὸ φασέκ*) — das Paſchalamm eſſen im gewöhnlichen, geſetzlichen Sinne, ſo folgt, daß, als die Juden den gefangenen Jeſus vor Pilatus führten, die Paſchamahlzeit an dem Tage noch bevorſtand. So kann alſo auch das Mahl 13, 1 ff. nicht die geſetzliche Paſchamahlzeit geweſen ſeyn, und ſtatt des 15ten Niſan Morgens, wie bey den ſynoptiſchen Evangelien, ſtehen wir jetzt bey Johannes früh am 14ten vor dem Hauſe des Pilatus. So iſt ein ganzer Tag Unterſchied zwiſchen Johannes und den drey erſten Evangelien. — Kap. 19, 14. wird der Tag, an welchem Chriſtus gekreuzigt wird, *ἡ παρασκευὴ τοῦ πάσχα* genannt. Nach allgemeinem Sprachgebrauch kann dieß nichts anderes heißen als der Rüſttag oder Rüſtabend zum Paſchafeſte, d. h. der 14te Niſan. Eben ſo gebrauchen die Juden ihr עֶרֶב הַפֶּסַח [1]). Die drey erſten Evangelien nennen den

1) S. Buxtorf. Lexic. Talm. p. 1705. Othon. Lexic. rabb. p. 500.

Todestag Jesu auch παρασκευὴ Matth. 27, 62. Mark. 15, 42. Luk. 23, 54.; Markus 15, 42. setzt erklärend hinzu ὅ ἐστι προσάββατον, was Lukas 23, 54. so ausdrückt: καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευὴ καὶ σάββατον ἐπέφωσκε, — d. h. nach der synoptischen Chronologie der 15te Nisan, der erste Paschatag als Vorbereitungstag auf den Sabbath. Betrachten wir diese Differenz nach allgemeinen Gesichtspuncten des Jüdischen Festkalenders, so ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß der an sich so sehr heilige erste Paschatag zugleich als παρασκευὴ für den folgenden Sabbath gegolten haben soll.

Johannes bezeichnet 19, 31. den am Abende des Todestages Jesu anfangenden Sabbath als eine μεγάλη ἡμέρα, bis zu welchem die Leiber der Gekreuzigten durchaus weggeschafft werden mußten. In welchem Sinne sagt Johannes: ἦν μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου? Weil es der erste Paschatag war, der wie der erste und letzte Tag jedes Festes für besonders heilig galt, oder weil der erste Paschatag damahls auf einen Sabbath fiel, und so gleichsam ein doppelter Sabbath wurde [1]? Bleibt man bey der Analogie von 7, 37. stehen, und berücksichtigt, daß Levit. 23, 11. gerade der erste Paschatag schlechthin Sabbath [2] genannt wird, so scheint die erstere, schon von Casaubonus vertheidigte Meinung den Vorzug zu verdienen. Geht man dagegen davon aus, daß Jesus auch nach Johannes am ersten Wochentage auferstanden ist 20, 1., und nur einen ganzen Tag im Grabe gelegen hat, so wird man geneigt, denen beyzutreten, welche meinen, nach Johannes sey der erste Paschatag auf einen Sabbath gefallen, der 14te Nisan also, an welchem Christus gekreuzigt wurde, sey ein Freytag gewesen.

1) S. den Streit der Meinungen hierüber bey Bynaeus de morte J. Chr. Tom. 3. p. 473 sqq.

2) Hier wird nemlich der zweyte Paschatag, an welchem die Erstlingsgarben dargebracht wurden יוֹם הַשַּׁבָּת genannt.

So besteht also die Differenz zwischen Joh. und den drey ersten Evangelien wesentlich darin, daß Jesus nach der Johanneischen Erzählung gar kein Paschamahl gefeyert, sondern am 13ten Nisan Abends mit seinen Jüngern ein anderes Mahl gehalten hat, darauf aber in der Nacht vom 13ten zum 14ten Nisan gefangen genommen, und am 14ten gekreuzigt ist.

Die Auflösung dieser Dissonanz ist aus theologischem Interesse im höchsten Grade wünschenswerth. Ist sie unauflösbar, so leidet die Glaubwürdigkeit der Evangelien auf der einen oder der andern Seite. Sehr natürlich also, daß man von jeher bemühet gewesen ist, sie auf irgend eine Weise aufzulösen [1]). Das theologische Ideal ist, in den Evangelien eine in sich absolut einige evangelische Geschichte zu haben. Man hat aber nicht selten, statt die Realität dieses Ideals mit geduldiger Kritik nachzuweisen und näher zu bestimmen, dieselbe mit übereiltem Glauben im Allgemeinen vorausgesetzt, und so die Kritik mit dem Glauben in einen unaufhörlichen Streit verwickelt. Und doch haben beyde einen unzerstörbaren Grund der Freundschaft in dem gemeinsamen Interesse an der reinen vollen Wahrheit, die für beyde eine und dieselbe ist.

Da die drey ersten Evangelien im Allgemeinen aus einer mehr und weniger von Augenzeugen herrührenden Tradition geflossen sind, so fordert die kritische Billigkeit, vorauszusetzen, daß die Differenz zwischen ihnen und Johannes in einem Puncte, der zwar nicht den wesentlichen Inhalt des Christlichen Glaubens betrifft, aber doch zu den wichtigeren historischen gehört, und wobey man im voraus nichts vermuthen kann, wodurch die rich-

1) S. über die älteren Versuche die Litteratur Carpzov Appar. critic. antiquitt. sacr. p. 429 sqq. Frisch vollständ. bibl. Abhandl. v. Osterlamme überhaupt und dem letzten Osterlamme Christi und dessen Todestage insbesondere, Deyling Observatt. sacr. P. I. pag. 201 sqq. de die Jesu Christi emortuali.

tige Auffassung und treue Ueberlieferung gestört worden seyn könnte, auflösbar sey. Aber es entsteht die Frage, ob die synoptische Relation über das Pascha und den Todestag Christi in allen einzelnen Puncten eben so gewiß von unmittelbaren Augenzeugen herrühre, wie die Johanneische, und ob sie in der Tradition unverfälscht erhalten worden sey?

Es giebt Bedenklichkeiten dagegen aus der Archäologie und dem pragmatischen Zusammenhange der Erzählungen.

Man hat gesagt [1]), nach dem heutigen Festkalender der Juden dürfe der 15te Nisan nie auf einen Freytag fallen; wenn nun diese Anordnung, wie wahrscheinlich, auf einem uralten Herkommen beruhe, so sey unwahrscheinlich, daß im Todesjahre Jesu der 15te Nisan ein Freytag gewesen sey. Diese Bedenklichkeit hat freylich keinen hinreichenden historischen Grund, weil wir nicht wissen, wie alt und traditionell begründet jene Bestimmung des Jüdischen Kalenders ist. Desto begründeter ist eine andere, daß nemlich der erste Paschatag schon nach Exod. 12, 16. und Levit. 23, 7. als ein so strenger Sabbath galt, daß alle Arbeit, außer der, die zur Feyer gehörte, streng verboten war. Wenn es nun in der Mischnah [2]) ausdrücklich heiße: am Sabbath und an Feyertagen hält man kein Gericht, so müßte man nach der synopt. Relation den höchst unwahrscheinlichen Fall annehmen, daß die Juden, ja das Synedrium selbst, indem sie Gericht über Jesum hielten, ja ihn hinrichteten, das sonst so streng gehaltene Sabbathsgesetz verletzt hätten. Man sagt zwar, die Eil und Noth der Sache habe die seltene Ausnahme zur Pflicht gemacht, auch sey ja bey dem Prozesse Christi vorzugsweise die Römische Obrigkeit beschäftigt gewesen, und endlich fehle es nicht an Beyspielen und Tradi-

1) S. Ideler's Handbuch Bd. 1. S. 519.

2) Tract. Bezah oder Jom tob. Cap. 5. Moed. 2.

tionen [1]), wodurch dergleichen Abweichungen von der Regel gerechtfertigt und erklärt würden. Aber vergebens! Daß während der Paschatage namentlich an den Zwischenfeyertagen (zwischen dem ersten und letzten Feyertage, mit Ausnahme des in die Paschazeit fallenden Wochensabbaths,) allerley Arbeit und Geschäft geschehen konnte, leugnet Niemand. Aber wo ist ein Beyspiel oder eine Tradition, daß am ersten Paschatage erlaubt war, Gericht zu halten und hinzurichten? —

Auch ist nicht ohne Grund bemerkt worden [2]), daß nach Exod. 12, 22. und nach Jüdischen Satzungen [3]), Niemand in der Paschanacht sein Haus, wenigstens nicht die heil. Stadt verlassen durfte, wenn also Jesus sammt seinen Jüngern, ja selbst die verfolgenden Juden in jener Nacht Haus und Stadt verlassen hätten, so seyen sie entweder Uebertreter eines sehr bestimmten Gesetzes gewesen, oder jene Nacht keine Paschanacht.

Wer nun diese Bedenklichkeiten für unüberwindlich hält, dem wird die Joh. Differenz, gerade je unauflösbarer sie ist, desto willkommener erscheinen, eben als Bestätigung derselben. Wer sich aber irgendwie für befähigt hält, sie zu beseitigen, oder für berechtigt, sie gering zu schätzen, so daß die synopt. Relation für sich genommen keinem wesentlichen Zweifel unterliegt, — dem muß die Differenz zwischen zwey gleich glaubwürdigen Relationen

1) S. besonders Dr. Paulus Handbuch a. a. O. S. 492. Er beruft sich auf AG. 12, 2. 3. und Tract. Sanhedr. Cap. 10. (oder 11) §. 3. 4., wo es heißt: Non occiditur, (qui peccavit circa verba scribarum) a judicibus civitatis suae, — sed ad summum Senatum Hierosolymitanum deducitur atque illic in custodia asservatur usque ad festum et in festo interficitur. Vergl. Guericke a. a. O. S. 265 ff. und Schneckenburger, a. a. O. S. 14., der aber ohne Beweis kurz sagt: die zweyte Hälfte des Paschafestes habe als Werkeltag gegolten.

2) S. Theile in Winers Journal 2. S. 161. und Usteri Comment. p. 29.

3) Lightfoot Hor. zu Mark. 14, 36.

im höchsten Grade lästig seyn, und er wird alles aufbieten, sie wo möglich auf exegetischem Wege wegzuschaffen.

Man ist bey den mannigfaltigen harmonistischen Versuchen von zwey ganz entgegengesetzten Voraussetzungen ausgegangen. Man hat entweder die Johanneische Chronologie als die bestimmtere und deutlichere zum Grunde gelegt, und danach die synoptische conformirt, oder umgekehrt.

Was die harmonistischen Conformationen der ersten Art betrifft, so muß, wenn das Joh. δεῖπνον Kap. 13, 1 ff. mit dem synoptischen Paschamahl ein und dasselbe ist, nothwendig angenommen werden, daß Jesus mit seinen Jüngern das Paschamahl einen Tag früher, als es gesetzlich war, gegessen habe. Unmittelbar und ausdrücklich widersprechen die drey ersten Evangelien dieser Annahme in sofern nicht, als sie den Tag nicht chronologisch bestimmt angeben. Aber mittelbar legen sie den entschiedensten Protest dagegen ein. Denn, indem sie sagen, am ersten Tage der ungesäuerten Brode hätten die Jünger Jesum gefragt: Wo willst Du, daß wir das Pascha bereiten sollen? und Mark. 14, 12. und Luk. 22, 7. ausdrücklich hinzusetzen, jener ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, dieser ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, geben sie, wenn sie nicht willkührlich einem ganz anderen Sprachgebrauch, als dem Jüdischen folgen, deutlich zu verstehen, daß sie unter der πρώτῃ τῶν ἀζύμων den 14ten Nisan verstehen, an welchem Nachmittags das Paschalamm zu schlachten allgemeine Sitte und Ordnung war. Die Anticipation des Paschas wäre gewiß auch für die synoptischen Referenten ein so seltener, ja einziger Fall gewesen, daß, wenn sie ihn wirklich gemeint hätten, unbegreiflich wäre, warum sie auch nicht ein Wort zur Erklärung oder auch nur zur näheren Bestimmung des Falles sollten hinzugesetzt haben. Aber davon abgesehen, wie kam Jesus dazu, wider die allgemeine Sitte das Pascha zu anticipiren? Man sagt,

weil er seinen Tod am ersten Paschatage voraussah, und doch die Pflicht der Paschafeyer nicht unerfüllt lassen wollte. Allein selbst der ängstlichste Rabbi würde dieß nicht für nöthig gehalten haben. Ja, die Jüdische Pflichtängstlichkeit forderte im Gegentheil, das Pascha nach uralter, allgemeiner Ordnung mit der ganzen Gemeinde zur gesetzmäßigen Zeit zu essen, s. Exod. 12, 6 [1]). Gewiß ist jeder geneigt, einen mehr geistigen oder gemüthlichen Grund anzunehmen, — etwa den, das neue Bundesmahl desto besser an das alte anknüpfen zu können. Aber mußte nicht die Ungesetzlichkeit der Anticipation den Eindruck auf die Jünger allzusehr stören? Dieß fiele freylich weg, wenn Grotius [2]) Recht hätte, daß es erlaubt und Sitte war, statt des θύσιμον ein πάσχα μνημονευτικὸν außer der Zeit zu feyern. Aber dieß ist eine Fiction. Es ist erwiesen, daß das von Grotius willkührlich sogenannte πάσχα μνημονευτικὸν erst nach der Zerstörung Jerusalems aufkam. Zur Zeit Christi und noch dazu in der Stadt Jerusalem ist ein solches Pascha ein reines Unding [3]). — Eben so wenig hat es Conrad Iken [4]) gelingen wollen, die Abweichung Christi von der gewöhnlichen Sitte sogar als eine gesetzliche dadurch zu rechtfertigen, daß er den Streit zwischen den Karäern und den Rabbaniten über die heortologische Bestimmung des Neumondes, ob derselbe nemlich, wie die ersteren, vermeintlich der Schrift gemäß, behaupten, nach dem wirklichen Erscheinen am Horizont, oder, wie die letzteren annehmen, nach dem astronomischen Calcul zu be-

1) Nur nach, nicht vorher durfte es von denen gehalten werden, auf denen eine solche Levitische Unreinheit haftete, die bis zum Paschamahle nicht wieder aufgehoben werden konnte. Für diese war zu der Nachfeyer schon Numer. 9, 11. der 14te des folgenden Monats Jiar bestimmt. Vergl. Tract. Pesach. Cap. 9. §. 1. 3.

2) Annot. ad Matth. 26, 18.

3) S. Bynaeus de morte J. Chr. lib. 1. p. 40 sqq.

4) S. Dissertt. phil. theol. Tom. 2. dissert. 2. de temp. celebr. a Servat. ultim. coena pasch. p. 416 sqq.

rechnen sey, — in das Zeitalter Christi zurückverlegte. Weder, daß die Secte der Karäer schon vor Christus vorhanden gewesen, noch, daß jener Streit schon damahls irgendwie zwischen den Sadducäern und den traditionellen Pharisäern Statt gehabt und eine differente Feyer des Paschas gerade im Todesjahre Jesu bewirkt habe, noch endlich, daß Jesus sich an die Karaitische oder auch Sadducäische Abweichung in der Paschafeyer angeschlossen habe, — hat bisher irgendwie mit Sicherheit bewiesen werden können [1]).

Bey diesen harmonistischen Versuchen wird vorausgesetzt, daß das Joh. δεῖπνον Joh. 13, 1 ff. ein Paschamahl gewesen sey. Aber was hilft es, die schönste Harmonie zu Stande zu bringen, so lange jene Voraussetzung selbst nicht bewiesen ist? Heißt 18, 28. φαγεῖν τὸ πάσχα eben nichts anderes, als das Paschalamm essen, und enthält Johannes selbst keine Spur, daß Jesus 13, 1 ff. das Paschamahl mit den Karäern oder Sadducäern halb gesetzlich, oder ohne allen gesetzlichen Schein der Art auf seine eigene Hand anticipirt habe, so ist jeder harmonistische Versuch in der Wurzel verdorben. Es ist daher in der neueren Zeit mit Recht mehr Fleiß darauf verwandt worden, die Joh. Relation nach der synoptischen zu conformiren. Es wird hiebey vorausgesetzt, daß die synopt. Relation auf das unzweydeutigste unter ihrem Mahle das gesetzliche Paschamahl verstehen. Ist nun die Joh. Relation in der betreffenden Stelle irgendwie so zweideutig oder unbestimmt, daß es möglich ist, sie durch genauere Exegese mit der synoptischen in Harmonie zu bringen? Ich antworte jetzt mit Theile und Usteri ganz entschieden Nein!

Was zuerst 13, 1. betrifft, so kann man zugestehen,

1) S. dagegen besonders Paulus Commentar 3. S. 543 ff. Handb. 3, 2. S. 487 ff.

daß das πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα keinen bestimmten Widerspruch gegen die synoptische Zeitbestimmung enthält. Man kann mit einigem Scheine sagen, der Ausdruck selbst und die Beziehung der darin liegenden chronologischen Bestimmung auf das Folgende sey so ungenau und schwankend, daß zumahl, wenn man berücksichtigt, daß Joh. für Griech. Leser schreibt, welche nicht gewohnt waren, die Festtage von dem vorhergehenden Abende an zu zählen, damit nur die nächsten Vorbereitungsmomente zum eigentlichen Paschamahle gemeint seyn können [1]). Nur das darf nicht zugegeben werden, daß Joh. ἑορτὴ τοῦ πάσχα in dem Sinne nehme, daß er die eigentliche Paschamahlzeit ausschließe, und etwa darunter das übrige Fest, von dem Morgen des 15ten Nisan an gerechnet, verstehe. Josephus freylich trennt Archäol. 3, 10. 5., indem er sagt: πέμπτῃ δὲ καὶ δεκάτῃ διαδέχεται τὴν τοῦ πάσχα ἡ τῶν ἀζύμων ἑορτὴ ἑπτὰ ἡμέρας οὖσα, das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote von der eigentlichen Paschafeyer. Aber wenn Tholuck diese Stelle zur Rechtfertigung jener Meinung gebraucht, so hat er nicht bedacht, daß Johannes nach dem Sprachgebrauche des Josephus hätte schreiben müssen πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τῶν ἀζύμων [2]). — Aber alle Versuche, 13, 1 ff. mit der synopt. Chronologie conform zu machen, helfen nichts, wenn nicht bewiesen werden kann, daß 18, 28. unter dem φαγεῖν τὸ πάσχα irgend ein anderes Mahl am Ende des 15ten Nisan, und kein eigentliches Paschalammessen gemeint ist [3]). Daß τὸ πάσχα

1) S. S. 466 ff.

2) Vergl. Sieffert a. a. O. S. 134.

3) Da die Auctoritäten einstimmig lesen φαγῶσι τὸ πάσχα, so ist die Conjectur von Franke in Winers Journal Bd. 7. S. 257. ἄγωσι im höchsten Grade kühn. Nur, wenn sonst alles bestimmt dafür spräche, daß Joh. mit der synopt. Relation völlig übereinstimmte, würde sie Entschuldigung verdienen. Auch ist ἄγειν τὸ πάσχα ohne Beyspiel. Am Ende wird auch nicht viel dadurch gewonnen, da die Frage entsteht, wie der allgemeinere Ausdruck in Beziehung auf das ἵνα μὴ μιανθῶσιν zu verstehen sey.

an sich das ganze achttägige Fest mit allen dazu gehörigen Festlichkeiten und Mahlzeiten bedeuten könne, leugnet Niemand. Aber damit ist noch nicht bewiesen, daß φαγεῖν τὸ πάσχα von dem Essen jeder Mahlzeit während der Paschatage gebraucht werden könne. Man sagt aber, τὸ πάσχα heiße auch für sich jede Ostermahlzeit, oder jedes Osteropfer, gleichviel welches und an welchem Tage. Man beruft sich auf 2 Chronik. 35, 7. 8. 9. und Deut. 16, 1. 2. In der ersten Stelle, wo von dem großen Pascha unter Josias die Rede ist, steht allerdings פֶּסַח, wie es scheint, von Osteropfern überhaupt; es werden Lämmer und junge Ziegen zusammengenannt als bestimmt zum Pascha, außerdem noch besonders Rinder; aber während V. 7. 8. 9. der Plural פְּסָחִים steht, wird V. 6. und 13., wo vom Schlachten und Braten des Paschas die Rede ist, der Singular mit dem Artikel gesetzt, — und es ist klar, daß damit das eigentliche Paschalamm gemeint ist. Die Stelle beweist also nichts für die vermeintliche weitere Bedeutung des φαγεῖν τὸ πάσχα. Eben so wenig Deut. 16, 1. 2., denn, wenn auch V. 1. עָשָׂה פֶּסַח im weiteren Sinne vom ganzen Feste zu verstehen ist, so wird doch V. 2. זָבַח פֶּסַח θύειν τὸ πάσχα im engeren Sinne von dem Schlachten des Paschalammes gesagt und zwar so, daß davon בָּקָר und צֹאן unterschieden werden als bestimmt zu den andern Opfern des Festes; ja V. 6. 7. wird θύσεις τὸ πάσχα und φαγῇ LXX. von dem Schlachten und Essen des Opferlammes im engeren Sinne gebraucht. Ich will nicht leugnen, daß der Rabb. Sprachgebrauch noch mehr und bestimmter erlaubt, πάσχα von jedem Paschaopfer zu gebrauchen [1]), aber nirgends bietet

1) S. Reland antiquitt. sacrae p. 217. und Othon. Lexic. p. 511., wo mehrere Stellen der Art angeführt werden. Man sieht aus Tract. Pesach. 6, 5., daß man auch andere Opfer auf den Namen des Paschas (לשם פסח) schlachten konnte, aber daraus folgt eben, daß ursprünglich und in der Regel auch im Rabb. Sprachgebrauch פסח nur das Osterlamm bedeutet.

sich etwas dar, woraus man schließen könnte, Joh. habe die Formel φαγεῖν τὸ πάσχα ohne alle nähere Bestimmung [1]) von dem Essen einer jeden andern Osteropfermahlzeit, als der des Osterlammes, gebrauchen können. Freylich, wenn Lightfoot und Bynäus [2]) Recht haben, aus anderweitigen historischen Momenten zu schließen, daß in unsrer Stelle das Essen des Paschalammes gar nicht gemeint seyn könne, sondern die sogenannte Chagiga, oder das mit heiterer Freude verknüpfte Opfer vor Ablauf des ersten Paschatages [3]), dann ist alles Widerstreben umsonst. Es wird dabey vorausgesetzt, daß die Verunreinigung durch Betretung eines heidnischen Hauses zu dem פְּסִיל יוֹם gehört habe, d. h. zu den Verunreinigungen, die nur bis zum Abend dauerten und dann durch Baden und Waschen von selbst aufhörten. Wenn nun, so argumentirt insbesondere Bynäus, der Eintritt in das heidnische Prätorium nur bis zu Ende desselben Tages verunreinigte, so war die Furcht der Juden, das Pascha nicht essen zu dürfen, ohne Grund: denn, da dieß erst mit dem Anfange des folgenden Tages gegessen wurde, so konnten sie vor demselben hinlänglich rein werden; ihre Furcht erklärt sich nur, wenn unter dem φαγεῖν τὸ πάσχα die Chagiga am ersten Paschatage gemeint ist. — Unstreitig die scheinbarste Hypothese! Aber leider hat sie weniger Grund der Wahrheit, als Schein. Mit Recht ist neuerdings [4]) dagegen erinnert worden, daß Bynäus nur annimmt, aber

1) Sehr richtig bemerkt Dr. Winer Lpz. Litt. Z. a. a. O.: „Wäre פסח als nomen unitatis bald von der eigentlichen Paschamahlzeit, bald von dem Genusse der Chagigaopferstücke gebraucht worden, so würde, wenn der Artikel vorgesetzt werden sollte, zugleich eine nähere Bestimmung haben hinzugefügt werden müssen. So wie die Worte jetzt lauten, kann man entweder nur an das ganze Pascha (Osterlamm und Chagiga zusammen), oder nur an das eigentliche Osterlamm denken."

2) Lightfoot Hor. Hebr. zu Joh. 18, 28. und Bynaeus de morte J. Chr.

3) S. Reland antiqq. sacrae ed. Vogel p. 257.

4) S. Sieffert S. 137.

nicht beweist, daß der Eintritt in ein heidnisches Haus nur für den Tag verunreinige. Unter den Verunreinigungen, von denen Maimonides [1]) sagt, sie hinderten nicht am 14ten Nisan das Pascha zu essen, ist jene nicht aufgeführt. Gesetzt, sie wäre mit darunter begriffen, so geht doch aus Maimonides selbst hervor, daß die Juden, welche das Prätorium betraten, wegen der dadurch entstandenen Unreinigkeit nicht selbst im Tempel erscheinen konnten, um das Paschalamm zu schlachten. Dieß mußte nemlich bereits am Nachmittage des 14ten Nisan geschehen. Es galt freylich in dieser Hinsicht eine Stellvertretung. Aber wenn die Verunreinigung in Masse geschah, so war auch die Stellvertretung desto schwieriger, und so wird auch der ganze Fall desto unwahrscheinlicher. Dazu kommt, daß, da das Pascha zwischen den beyden Abenden des 14ten Nisan gegessen wurde, wenigstens der Anfang des Mahles zum Theil noch zum 14ten gerechnet werden muß, in Beziehung hierauf also die Juden vor dem Hause des Pilatus Ursache hatten zu fürchten, der Eintritt in das Haus werde ihnen das Essen des Paschamahles unmöglich machen. Aus dem allen folgt, daß auf keine Weise nothwendig ist, von der gewöhnlichen Bedeutung des φαγεῖν τὸ πάσχα in unsrer Stelle abzuweichen, und die sonst völlig unerweisliche Beziehung auf die Chagiga anzunehmen.

Eben so wenig hat es gelingen wollen, die Differenz 19, 14. exegetisch aufzulösen. Denn zu geschweigen, daß, wenn παρασκευὴ τοῦ πάσχα nach der gewöhnlichen Bedeutung vom 14ten Nisan, der ein Werkeltag war, zu verstehen ist, in der Joh. Relation alles vortrefflich zusam-

1) De Pasch. Cap. 6. sect. 1. heißt es nur: qui cadaver reptilis tetigit, aut reptile, aut quid aliud simile die decima quarta, is lavatur, et postquam lotus est, pro eo Pascha mactant, (also andere) et sub vesperam, cum Sol ei occubuit, Pascha comedit.

menstimmt, so ist die harmonistische Auflösung ἡ παρασκευὴ τοῦ πάσχα als einer Brachylogie in ἡ παρασκευὴ τοῦ σαββάτου τοῦ πάσχα oder ἐν τῷ πάσχα philologisch durchaus nicht zu rechtfertigen. Wenn die παρασκευὴ τοῦ πάσχα sonst nirgends vorkäme von dem Rüsttage auf das Pascha, wenn ἡ παρασκευὴ ohne alle Ausnahme schlechthin das wöchentliche προσάββατον, den Freytag, bezeichnete, könnte man sich eine solche Auflösung gefallen lassen; die Formel wäre dann etwa zu übersetzen Osterfreytag. Aber keins von beyden ist der Fall. Allerdings wird bey den Rabbinen der fünfte Wochentag schlechthin עֲרוּבְתָּא παρασκευὴ genannt, aber eben nur in der Reihe der Wochentage [1]), wo kein Mißverständniß Statt finden kann. Da aber bey den Juden bestimmt von einem עֶרֶב הַפֶּסַח die Rede ist [2]), so ist die höchste Wahrscheinlichkeit, daß Joh., eben weil er nichts weiter hinzusetzt, den Rüsttag vor Ostern, also den 14ten Nisan gemeint hat. Indeß wird Kap. 19, 31. die παρασκευὴ als eine solche bezeichnet, welche auf den nächstfolgenden großen Sabbath vorbereitete. So scheint also die harmonistische Erklärung der παρασκευὴ τοῦ πάσχα durch Johannes selbst gerechtfertigt zu werden. Aber der Schein trügt. Denn daß Joh. dort nicht die wöchentliche παρασκευὴ meint, sondern die außerordentlich festliche, geht aus der Parenthese hervor, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου, welche, zumahl in dieser Form, keinen Grund und Zweck hat, wenn die παρασκευὴ die gewöhnliche sabbathliche war [3]).

Alle Noth der Harmonisten bey 19, 14. hat freylich ein Ende, wenn Kuinöl Recht hat, daß der ganze Vers

1) Bereschit Rabba Cap. 2. Buxtorf Lexic. Talm. p. 1659 sqq.
2) Nach Deyling Observatt. sacr. Pars 1. Obs. 52. p. 262. kommt bey den Rabbinen außer der ערב פסח auch vor ערב עצרת Rüsttag auf Pfingsten, und ערב ראש השנה Rüsttag auf Neujahr.
3) Vergl. oben S. 611.

eine freylich sehr alte Glosse sey, welche weder mit dem Vorhergehenden, noch dem Folgenden zusammenhänge [1]). Aber was den Zusammenhang betrifft, so ist er nicht grösser und geringer, als bey jeder andern chronologischen Parenthese, und wie man nicht begreift, wie und warum diese disharmonische Glosse, — eine andere im Interesse der Evangelienharmonie wäre begreiflicher, — gemacht seyn soll, so bieten auch die Auctoritäten nicht die geringste Spur dar, die auf einen solchen Verdacht leiten könnte.

Das Resultat aus dem Bisherigen ist, daß auf exegetischem Wege eine begründete und befriedigende Auflösung der Differenz zwischen Johannes und den drey ersten Evangelien unmöglich ist.

Aber dieses Resultat scheint durch die zwey neuesten archäologischen Versuche der Harmonie wieder umgestoßen zu werden.

Der erste Versuch ist der von Rauch in seiner Abhandlung [2]) über das letzte Paschamahl, die Zeitbestimmung desselben, des Leidens und Todes Jesu. Um die chronologische Bestimmung des Johannes 13, 1 ff. insbesondere gegen Bretschneider zu rechtfertigen und zugleich mit der synoptischen Relation in Uebereinstimmung zu bringen, sucht Rauch vor allem den alle Harmonie störenden Irrthum der Archäologen, als sey das Paschamahl ordnungsmäßig am Ende des 14ten und am Anfange des 15ten Nisan gehalten worden, zu entfernen und dagegen zu beweisen, die rechte Zeitbestimmung für das Paschamahl sey das Ende des 13ten und der Anfang des 14ten Nisan gewesen [3]). Seine Beweisgründe sind folgende:

1) S. Kuinöl zu Mark. 15, 25. Der erste, der diesen Verdacht äußerte, war Pfaff Notae critic. ad Evang. Matth. p. 207. Vergl. Wassenbergh dissert. de Glossis N. T. in Valcken. Schol. in libros quosd. N. T. Vol. 1. p. 50.

2) In den Studien und Kritiken 1832. Heft 3. S. 537 ff.

3) So vor Rauch schon Frisch a. a. O. widerlegt von Gabler in dem neuen theol. Journal Bd. 2. St. 5. Bd. 3. St. 5.

1. Die Juden rechneten den Tag von Untergange zu Untergang der Sonne. Wenn nun nach Levit. 23, 5. und Numer. 9, 3. das Pascha den 14ten Nisan zwischen Abend gehalten werden soll, so müßte, wäre das Ende des 14ten Nisan gemeint, der Anfang des 15ten verstanden werden, und der 14te bedeutete gar nichts. So entstände die seltsamste Festbestimmung; das Fest wäre auf einen bestimmten Tag (den 14ten Nisan) festgesetzt, aber auf die letzten Augenblicke desselben und zwar so, daß die ganze Feyer eigentlich auf den folgenden Tag falle. Daß aber der Anfang des 14ten Nisan gemeint sey, gehe besonders aus Deuteron. 16, 6. hervor, wo es heiße: Du sollst das Pascha schlachten des Abends, wenn die Sonne untergegangen ist, oder genauer mit Untergang der Sonne.

2. Josephus Archäol. 2, 5. (2, 14. 6.) sage, Gott habe dem Moses befohlen, dem Volke anzukündigen, am 10ten Nisan das Paschalamm auf den 14ten bereit zu halten; wenn nun Josephus fortfahre: ἐνστάσης δὲ τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης πάντες πρὸς ἔφοδον ἔχοντες ἔθυον, so könne dieß nur heißen, da der 14te Nisan eintrat, oder eingetreten war, d. h. am Abende des 13ten zum 14ten. Eben so deutlich, aber nicht so bestimmt, sage Josephus Archäol. 3, 10. 5.: „am 14ten Nisan κατὰ σελήνην halten wir nach der Gewohnheit das sogenannte Pascha, dem am 15ten das 7tägige Fest der ungesäuerten Brote folgt". Daraus aber müsse man wegen der Jüdischen Tagerechnung schließen, daß auch nach Josephus das Pascha am Anfange des 14ten und nicht des 15ten Nisan gehalten sey. Endlich sey die Stelle de bello Jud. 6, 9. 3., wo von dem Schlachten der Paschalämmer zwischen der 9ten und 11ten Stunde ohne nähere Tagesbestimmung die Rede sey, höchst wahrscheinlich so gemeint, daß Josephus jene Stunde vom 13ten Nisan, nicht vom 14ten verstehe.

Wenn man nun, meint Rauch, nach dieser richtigeren

Festbestimmung die evangelischen Erzählungen auslege, so sey alles in Harmonie. Joh. verstehe unter dem πρὸ ἑορτῆς τοῦ πάσχα 13, 1. den Abend des 13ten Nisan auf den 14ten, den Anfang des 14ten, den Tag vor dem eigentlichen Feste der ἄζυμα, „zwey Mahl zwölf Stunden vor dem Feste, Paschą, dem 15ten Nisan." Joh. 18, 28. sey φαγεῖν τὸ πάσχα von dem φαγεῖν τὰ ἄζυμα zu verstehen; 19, 14. und 31. sey die παρασκευὴ zur ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, welche damahls mit einem Sabbath zusammenfiel. Damit stimme nun Lukas 22, 7. überein, sofern man den Aorist ἦλθε von dem noch nicht gekommenseyn des 14ten Nisan, und Matth. 26, 17. das τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων nach der mehr populären Art von dem ersten Tage des achttägigen Festes der ungesäuerten Brote, dem Anfange desselben, verstehe. — Dieß sind die Hauptmomente der Hypothese von Rauch. Man sieht, es geht auch bey diesem archäologischen Ausgleichungsversuche nicht ab ohne einige exegetische Gewaltstreiche. Denn dafür muß ich es halten, wenn φαγεῖν τὸ πάσχα von dem Essen der Osterkuchen verstanden wird, was durch Josua 5, 10. auf keine Weise gerechtfertigt werden kann, da die ungenaue Relation dieser Stelle durch die bestimmte Verordnung, daß schon vom Mittag des 14ten an, ehe das Lamm gegessen wurde, aller Sauerteig entfernt werden sollte, überwogen wird. Eben so wenig kann ich mich entschließen, die betreffenden Stellen im Lukas und Matthäus, namentlich das ἦλθε Luk. 22, 7., so zu deuten, daß der erste Tag des Festes noch nicht gekommen war. Aber davon abgesehen, wie steht es mit der archäologischen Richtigkeit dieser Hypothese? Schon Dr. de Wette hat nachgewiesen, daß sie keinen hinreichenden Grund hat.

Die Zeitbestimmung des Paschamahles ist in den betreffenden Gesetzesstellen allerdings etwas undeutlich und schwankend, was theils mit der Tagesbestimmung von Abend zu Abend, theils mit der Zweydeutigkeit des בֵּין

בֵּין הָעַרְבַּיִם, theils damit zusammenhängt, daß der 15te Nisan, als das Fest der ἄζυμα, von dem 14ten Nisan, wo das Paschalamm geschlachtet und — auch gegessen wurde, nicht selten unterschieden wird. Aber, — wenn irgendwie die Jüdische Tradition eine Auctorität hat, so hat sie es in dieser Untersuchung, wo es darauf ankommt, den Tag und die Stunde zu bestimmen, an welchem zur Zeit Jesu das Pascha gegessen wurde, was gewiß nicht nach den schwankenden Ausdrücken einzelner Stellen der Thora, sondern nach den damahls gewiß schon vorhandenen genaueren Bestimmungen der Tradition zu entscheiden ist. Darüber ist nun kein Zweifel, daß die Tradition der Jüdischen Archäologie einstimmig den Uebergang vom 14ten auf den 15ten Nisan als den Moment nennt, wo das Paschalamm gegessen werden mußte. Selbst die Thora läßt bey genauerer Betrachtung darüber keinen Zweifel, daß am Ende, nicht am Anfang des 14ten Nisan das Lamm geschlachtet, und am Anfang des 15ten gegessen werden mußte. Denn nach Num. 33, 3. wird ausdrücklich gesagt, die Israeliten seyen am 15ten Nisan ausgezogen. Wenn nun nach Exod. 12, 29 ff. der Auszug noch in derselben Nacht geschah, wo die Israeliten am Abend des 14ten kurz vorher das Pascha gegessen hatten, so lag es in der Natur der Verhältnisse, daß eben der 15te Nisan, der mit dem Abend des 14ten begann, der eigentliche erste Paschatag war. Dazu kommt, daß, wenn es in allen hierhergehörigen Gesetzesstellen heißt, am 14ten Nisan Exod. 12, 3 ff. Levit. 23, 5 ff. Numer. 28, 16 ff. gegen Abend, zwischen den beyden Abenden, sollte das Paschalamm geschlachtet, und in der darauf folgenden Nacht Exod. 12, 8. gegessen werden, dieß nach allgemeiner Jüdischer Sitte, den Abend zu bestimmen, nur von dem Abende, also dem Ende des 14ten, und dem Anfang des 15ten in der Nacht verstanden werden kann: wobey es gleichgültig ist, ob man das streitige zwischen den beyden Abenden Karaitisch von der Zeit

zwischen dem Untergange der Sonne und der Dämmerung, wofür die ziemlich ungenaue Stelle Deuter. 16, 6. zu sprechen scheint, oder Rabbanitisch mit Josephus de bello Jud. 6, 9. 3. von der Zeit von dem Neigen der Sonne bis zum Untergang (der 9-11 Stunde) auslegt. — Da diese Tagesrechnung, wie de Wette mit Recht bemerkt, immer etwas Unnatürliches und Schwankendes hat, so erklärt sich, daß man den Abend, an welchem das Paschalamm geschlachtet und gegessen wurde, bald zu dem 14ten, diesen endigend, bald zu dem 15ten, diesen beginnend, gerechnet hat [1]). So erklärt sich Josua 5, 10. u. a. ähnliche Stellen. — Den Josephus betreffend, so ergiebt sich aus der Vergleichung sämmtlicher Stellen über das Pascha Archäol. 2, 14. 6. 2, 15. 1 und 2. 3, 10. 5. vom Jüd. Kr. 6, 9. 3., daß, wie er Archäol. 2, 15. 2. den Auszug der Israeliten auf den 15ten Nisan setzt, auch die Stelle Archäol. 2, 14. 6. ἐνστάσης τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης nicht von dem ersten Eintritt des 14ten Nisan, am Abende des 13ten zu verstehen ist, sondern von dem Eingetretenseyn desselben. Auf die Weise fallen auch die scheinbarsten Stützen der Rauchschen Hypothese, und wir stehen wieder auf dem alten Fleck der unaufgelösten Differenz.

Leider ist auch der archäologische Versuch von Schneckenburger [2]) nicht im Stande, uns davon herunterzutreiben. Nach diesem Versuch sollen vom Abendmahle Jesu am Abend des 13ten Nisan bis zur Auferstehung, am Morgen des 19ten, sechs volle Nächte gezählt werden, wovon vier auf das Liegen Jesu im Grabe kommen. Es ist der Ort

1) Vielleicht kommt hier der Talmud. Grundsatz in Anwendung: in sacrificiis comedendis dies praecedit noctem. Vgl. Reland antiquitat. sacrae p. 252 sq. Deutlicher sagt Waehner Antiquitt. Ebraeor. Vol. 2. p. 8. In sacris commedendis et precibus vespertinis fundendis noctem ad diem, quem ea consequitur, referunt. Reland beruft sich auf Gem. Hieros. Joma 38, 2. Chulin 83, 1.

2) Beiträge a. a. O. S. 4 ff.

nicht, diese scharfsinnige Hypothese nach allen ihren Momenten genauer zu untersuchen. Hierher gehört nur dieß, daß die παρασκευὴ Joh. 19, 14. von dem Rüsttag auf den nächsten Feyertag, nemlich den Paschatag der Erstlingsgarbe, — 19, 31 und 42. aber von eben diesem Feyertage des Manipelnfestes, der in Beziehung auf Pfingsten ἡ παρασκευὴ schlechthin genannt werde, und damahls mit einem Wochensabbath zusammengefallen sey, verstanden werden soll. Aber zu geschweigen, daß, wenn man nicht willkührlich Joh. 19, 31. ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν von dem Bevorstehen der παρασκευὴ erklären will, ἡ παρασκευὴ, was es in der einen Stelle heißt, auch in allen anderen bedeuten muß, — so hat de Wette nach meiner Ueberzeugung richtig gezeigt, daß weder die spielenden Worte des Philo de septenario §. 21. [1]) τοσαύτας ἔχουσα προνομίας ἡ ἐπὶ τῷ δράγματι πανήγυρις (das Manipelnfest) προεόρτιός ἐστιν ἑτέρας ἑορτῆς μείζονος· ἀπὸ γὰρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας πεντηκοστὴ ἀριθμεῖται, noch die Vergleichung des ganzen Pascha mit einer παρασκευὴ auf Pfingsten bey Origenes gegen den Celsus 8, 22. zu der Hypothese berechtigen, daß der zweyte Paschatag als Manipelnfest den bestimmten Namen der παρασκευὴ gehabt habe.

So erscheint weder auf archäologischem, noch exegetischem Wege eine ausreichende Hülfe zur Auflösung der fraglichen Differenz.

Welche von den beyden Relationen, die Johanneische oder die synoptische, den Vorzug verdiene, kann nach allgemeinen kritischen Grundsätzen über die Evangelien nicht schwierig seyn zu entscheiden. Die Johanneische läßt sich mit Sicherheit auf unmittelbares Zeugniß zurückführen, nicht die synoptische; diese erliegt an sich, wie wir gesehen haben, nicht unbedeutenden archäologischen Bedenklichkeiten,

1) Ed. Mangey Tom. 2. p. 294.

von denen jene, außerdem in sich auf das vollkommenste zusammenhängend, frey ist. Es ist von keinem Gewicht, aber der Erwähnung werth, daß die Talmudische Tradition über den Todestag Jesu [1]) mit der Johanneischen Nachricht übereinstimmt. Aber es ist nicht genug, der Johanneischen Relation den Vorzug zu geben. So lange nicht hinreichend erklärt ist, wie die Differenz der synoptischen Tradition entstanden sey und zwar so früh, daß sie schon zur Zeit der Abfassung der drey ersten Evangelien die allgemein herrschende geworden war, ist das kritische Problem noch nicht gelöst. Ich trage mit Usteri, Theile, Sieffert [2]) und de Wette [3]) kein Bedenken, die synopt. Chronologie aus einem sehr frühen Mißverständnisse ursprünglich wahrer, aber nicht genau genug bestimmter Traditionen zu erklären. Und zwar denke ich mir die Sache so: Jesus, in seiner Weisheit vorhersehend, daß ihm nicht mehr vergönnt seyn werde, das gesetzliche Paschamahl mit seinen Jüngern zu halten, beeilt am 13ten Nisan Abends das Abschiedsmahl. Das Mahl wird theils absichtlich, theils zufällig ein feyerliches. Unvermeidlich sind kurz vor und während desselben theils wehmüthige, theils feyerlich ernste Beziehungen auf das nächst bevorstehende Paschamahl. Die Reden, die darüber fallen, hat die synoptische Tradition zum Theil aufbewahrt. Aber überhaupt mehr auf die Reden des Herrn, und ihren wesentlichen religiösen Zusammenhang bedacht, unterläßt die erste mündliche Tradition das Chronologische davon genau zu bestimmen. Auch was den Todestag des Erlösers betrifft, begnügt sie

1) Tract. Sanhedr. Ed. Venet. fol. 43. col. 1. heißt es: In vespera Paschatis suspenderunt Jesum. Mag dieß auf der Christlichen Tradition beruhen, man sieht doch, wie die Juden die παρασκευη, an der Christus gekreuzigt ist, verstanden haben.

2) Usteri Comment. critic. p. 43 sqq. Theile in Winers Journal Bd. 2. S. 168 ff. Sieffert a. a. O. S. 144 ff.

3) Studien und Kritiken 1834. Heft 4. S. 943 ff.

sich vielleicht nur dieß festzustellen, daß Jesus an der παρασκευὴ des Festes gekreuzigt sey. Nur der Auferstehungstag wurde genau und sicher bestimmt. Aus Mangel an chronologischem Interesse bey einer Begebenheit, welche so viel wichtigere, von dem Chronologischen unabhängige Momente darbot, wurde anfangs das Bestimmtere nicht vermißt und das Unbestimmte fortgepflanzt. Allmählig aber traten in der evangelischen Tradition auch untergeordnete Interessen hervor; man wünschte genauere chronologische Bestimmungen. Fehlten nun genauere apostolische Relationen, oder waren gerade nicht verbreitet genug, verloren sich allmählich die ursprünglichen Zeugen, welche Auskunft geben konnten, so geschah es leicht, daß die Tradition sich aus sich selbst durch Schlüsse, Vermuthungen zu ergänzen, oder genauer zu bestimmen suchte. Aus den auf das Pascha bezüglichen Reden bey dem letzten Mahle schloß man, es sey dieß eben ein Paschamahl nach gesetzlicher Art gewesen; die παρασκευὴ ohne nähere Bestimmung hielt man, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch in Betreff der Wochentage folgend, für einen Rüsttag zum Sabbath, für einen Freytag, um so mehr, da allgemein feststand, daß zwischen der Auferstehung und dem Todestage Jesu ein hochheiliger Sabbath in der Mitte gewesen. — Dieß alles ist freylich unerklärlich, wenn die Relation des Matthäus unmittelbar von dem Apostel herrührt. Dieser konnte in diesem Stücke so wenig irren, wie Johannes. Bey dieser Ansicht leidet freylich die Auctorität der drey ersten Evangelien überhaupt. — Aber der Punct ist untergeordnet, — und überhaupt, wenn die Wahrheit gewinnt, ist für das Evangelium selbst nie etwas verloren. Wir müssen es desto dankbarer anerkennen, daß wir neben der ungenauen synoptischen Relation die Johanneische erhalten haben, welche es dem unbefangenen Forscher möglich macht, auch über einen an sich untergeordneten Punct im Leben Jesu zur historischen Wahrheit zu gelangen.

V. 29. Pilatus kennt die ängstliche Sitte der Juden; auch war er von der Sache im Allgemeinen schon unterrichtet. Höflich kommt er ihnen also entgegen. Die Frage des Pilatus τίνα κατηγορίαν φέρετε u. s. w. bezieht sich auf eine bestimmte Anklage nach Römischen Gesetzen. Der Landpfleger that seine Pflicht, indem er darnach fragte.

V. 30. 31. 32. Die trotzige Antwort der Juden zeigt, daß sie keinen gültigen Anklagegrund nach Römischen Gesetzen hatten. Wie sie selbst die Verurtheilung übereilt hatten, so wollen sie auch den Pilatus zur Uebereilung der Bestätigung zwingen. Da sie keine bestimmte Anklage vorbringen, so weiset sie Pilatus von seinem Forum weg, an ihr eigenes kirchliches. Wie sie aber antworten, es sey ihnen nicht erlaubt, die Todesstrafe, die sie diesem κακοποιὸς zuerkannt hätten, zu vollziehen, so geht Pilatus, weil er ihre Hartnäckigkeit und ihren fanatischen Eifer kannte, und, im Fall er die Sache ganz von sich abwies und ihnen allein überlies, eine tumultuarische Hinrichtung fürchten mußte, genauer auf die Sache ein. — Hätten die Juden Jesum selbst hingerichtet, so würden sie ihn als einen Gotteslästerer nach Mosaischem Gesetz gesteinigt haben [1]). Die Römische Todesart aber war die Kreuzigung [2]). Wenn also Jesus jetzt den Römern zur Execution des Todesurtheils überantwortet wurde, so lag darin für Johannes in Erinnerung an die Aussprüche Jesu 12, 32. 33. 3, 14. eine πλήρωσις göttlicher Vorhersagung.

Es ist nothwendig, hier auf die Streitfrage [3]) ob und

1) S. Tract. Sanhedr. Cap. 7. §. 4.

2) Die Kreuzigung war bey den Römern besonders auch die Strafe der Aufrührer, s. Lips. de cruce 1, 14.

3) Vergl. wegen der Litteratur dieses Streites Bynaeus de morte J. Chr. lib. 3. c. 1. §. 9-14., vorzüglich aber Iken dissert. de jure vitae et necis tempore mortis Servatoris apud Judaeos non amplius superstite ad Joan. 18, 31. in dissertatt. philolog. theologic. Vol. 2. p. 517-572. A. Balth. v. Walthers juristisch-

in wiefern damahls den Juden das jus gladii zustand oder nicht, — genauer einzugehen.

Hält man sich an den augenscheinlichen Sinn der Worte: ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα, so liegt darin die unbedingte Erklärung der Juden, daß sie kein Recht hatten, Jemanden hinzurichten. Nach allgemeinem Römischen Staatsrechte [1]) konnte es nicht anders seyn. Mit dem Augenblicke, wo Judäa Römische Provinz geworden war, ging das jus gladii oder merum imperium [2]) auf den Römischen Statthalter über. Scaliger [3]) hatte also vollkommen Recht, zu behaupten, daß das Synedrium jenes Recht bereits seit der Absetzung und Verweisung des Königes Archelaus, also seit dem Jahre 6 oder 7. n. Chrst. (759 nach R. Erb.), wo Judäa Römische Provinz wurde, verloren hatte. Die Talmudische Tradition [4]), daß das jus gladii den Juden erst 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels genommen worden sey, ist, wenn sie wirklich so zu verstehen ist [5]), chronologisch falsch, davon abgesehen

---

historische Betrachtungen über die Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu Christi, darin die merkwürdigsten — Umstände dieser Geschichte aus den Römischen, wie auch Jüdischen Rechten und Alterthümern erläutert werden. Breslau 1777. 4. S. 142-168.

1) S. die Beweisstellen bey Walther a. a. O. S. 160 ff.

2) Walther a. a. O. S. 160. Anmerk. unterscheidet davon das jus vitae et necis, jenes Majestätsrecht, worin, wie er sagt, die Gewalt lag, die Todesstrafe auszusetzen, zu schärfen oder gar zu erlassen. — Aber Pilatus nimmt, wie es scheint, Joh. 19, 10. auch dieses Recht in Anspruch.

3) S. Animadvers. ad Euseb. Chronic. N. 2086. und Epistoll. 12.

4) Die Hauptstelle ist Talm. Hierosolym. Tract. Sanhedr. fol. 18. 1 und 24. 2. Quadraguinta annis ante vastatum templum ablata sunt judicia capitalia ab Israele. Vergl. Lightfoot zu Matth. 26, 3.

5) Iken nemlich übersetzt a. a. O. S. 526 sqq. die betreffende Stelle genauer so: ante quadraginta annos, קודם לארבעים שנה, antequam templum vastaretur etc. Er macht es wahrscheinlich, daß nach dem Babylon. Talmud Sanhedr. fol. 41. das Synedrium 40 Jahr vor der Zerstörung des Tempels seinen Sitz im Tempel verlassen, aber schon vorher die judicia capitalia verloren habe.

aber eine Bestätigung der Ansicht, daß den Juden damahls auf keine Weise erlaubt war, aus eigener Machtvollkommenheit Jemanden hinzurichten.

Man hat dagegen selbst den Pilatus in unserer Stelle zu Hülfe gerufen. Denn wenn doch dieser V. 31 sage: Nehmt ihn hin und richtet ihn nach Eurem Gesetze, so räume er ja selbst, sagt man, den Juden das jus gladii ein. — Aber wenn dieß Pilatus wirklich so gemeint hätte, würden die Juden wohl geantwortet haben, es sey ihnen nicht erlaubt, Jemanden hinzurichten? Da sie gleich anfangs merken mußten, daß es ihnen nicht leicht seyn werde, den Pilatus zur Hinrichtung des angeblichen Uebelthäters zu vermögen, so denke ich mir würden sie nichts lieber gethan haben, als den Pilatus bey seinem Worte festzuhalten, wenn es so zu verstehen gewesen wäre. Oder meint man gar, daß den Juden eben nur daran gelegen war, Jesum auf Römische Weise zu kreuzigen? Den Kirchenvätern mag dergleichen hingehen zu vermuthen [1]). Sowohl aus der Antwort der Juden V. 31., als dem ganzen nachherigen Verfahren des Pilatus sieht man, daß es diesem gar nicht in dem Sinne Ernst war, den Juden die Hinrichtung zu gestatten. Offenbar ist der Sinn seiner zornigen Rede dieser: Wenn Ihr nach Römischem Rechte keine bestimmte Anklage habt, was geht mich die Sache an? Hat er etwas gegen Euer Gesetz verbrochen, so richtet ihn darnach! — Ich finde darin keine Ironie. Er antwortet also ähnlich, wie der Proconsul Gallio in der Apostelgeschichte Kap. 18, 14. 15. Nun hatten die Juden

1) Chrysostomus sagt: *Εἰ δὲ λέγουσιν, οὐκ ἔξεστι κ. τ. λ. — κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον φησιν, ἐπεὶ ὅτι γε ἀνῄρουν καὶ ἄλλῳ τρόπῳ ἀνῄρουν, δείκνυσιν ὁ Στέφανος λιθαζόμενος, ἀλλὰ σταυρῶσαι αὐτὸν ἐπεθύμουν, ἵνα καὶ τὸν τρόπον τῆς τελευτῆς ἐκτομπεύσωσιν.* Darnach erklärt Euthymius: *τοῦτο γὰρ εἶπον, οὐ τοσοῦτον, ὡς κείμενοι ὑπὸ τὴν δεσποτείαν τῶν Ρωμαίων καὶ ἀφῃρημένοι τὴν οἰκείαν ἐξουσίαν, ὅσον ὡς βουλόμενοι σταυρῷ τὸν Χριστὸν ἀναιρεθῆναι* u. s. w.

nach den drey ersten Evangelien bereits über ihn nach ihrem Gesetze gerichtet und das Todesurtheil gefällt. Johannes erzählt dieß nicht, aber er setzt es voraus. Nach diesem Zusammenhange ist die Antwort der Juden in unserer Stelle so zu fassen: „Gerichtet haben wir ihn nach unserem Gesetze, wir halten ihn des Todes schuldig. Aber du weißt ja, wir dürfen ihn nicht hinrichten" [1]). — Hätten die Juden irgend glauben können, ihnen stehe das jus gladii zu, warum zögern sie es auszuüben: warum wagen sie nicht eher, Jesum hinzurichten, als bis Pilatus es ihnen endlich nach langen Unterhandlungen und mit vielem Spotte gestattet? Um die entgegengesetzte Ansicht durchzusetzen, hat man sich wohl auf Joh. 8, 7. Matth. 23, 34. Joh. 16, 2. berufen. Aber selbst, wenn die Perikope von der Ehebrecherin echt wäre, würde sie am Ende nur das Gegentheil beweisen; die beyden anderen Stellen braucht kein vernünftiger Mensch mehr. Selbst auf die Geschichte der Hinrichtung des Märtyrers Stephanus, AG. 7., beruft man sich vergebens. Man will daraus schließen, daß den Juden damahls auf irgend eine Weise zustand, das jus gladii gegen diejenigen auszuüben, welche nach ihrem Gesetze den Tod verdient hatten. Aber Stephanus mag noch unter Pilatus oder nach dessen Abgange unter dem Syrischen Statthalter Vitellius gesteinigt worden seyn [2]), immer war es ein tumultuarischer Act, 1. AG. 7, 56., der das ordentliche Gericht unterbrach. Ob Pilatus oder Vitellius diese Unregelmäßigkeit nicht erfuhren oder nachsahen, wissen wir nicht. Man weiß aber, daß, da der Procurator nicht in Jerusalem residirte, dergleichen blutige Tumulte

1) Seltsam genug beschränken ältere (Cyrill und Augustin) und neuere das ἡμῖν οὐκ ἔξεστι κτλ. darauf, daß die Juden nur nicht für erlaubt gehalten hätten, am hohen Festtage Jemanden hinzurichten. — Daß keine Art von Beschränkung des Sinnes jener Worte erlaubt sey, lehrt der historische, wie exegetische Zusammenhang der Stelle.

2) S. Anger de temporum in Actis apost. ratione p. 168 sqq.

der Juden leicht entstanden und nicht immer gestraft wurden. Ein Beyspiel dieser Art ist der Tumult gegen den Apostel Paulus, der auch auf Leben und Tod ging, AG. 21, 30 ff. Man sieht aber eben aus der Geschichte des Paul. Prozesses, daß keine List und Gewalt der Juden hinreichte, der Römischen Obrigkeit das jus gladii aus der Hand zu reißen. Freylich war Paulus ein Römischer Bürger. Das ändert das Verhältniß etwas. Ein schlagenderes Beyspiel giebt Josephus Archäol. 20, 9. 1. Ananus, der Hoheprieſter, läßt den Apostel Jakobus und einige andere, nachdem er sie im Synedrium verurtheilt hatte, steinigen. Weit gefehlt, daß diese Geschichte ein Beweis wäre für das Recht des Synedriums, die Todesstrafe auszuüben, macht sie gerade das Gegentheil recht anschaulich. Denn zuerst heißt es, Ananus habe die Zeit wahrgenommen, daß der Procurator Festus gestorben und sein Nachfolger Albinus noch nicht in der Provinz war; sodann aber wird erzählt, daß Albinus, als er von verständigeren Einwohnern Jerusalems, welche das Verfahren mißbilligten, und sogar der Meinung waren, *ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον*, davon benachrichtigt wurde, zornig an den Ananus schrieb und ihn hart bedrohete (*λήψεσθαι παρ' αὐτοῦ δίκας*). Ja der König Agrippa hielt deßhalb für nöthig, den Ananus abzusetzen. Nun erzählt freylich Josephus de b. J. 6, 2. 4., Titus habe den Juden unter den mancherley Beweisen der Römischen Großmuth, die sie undankbar verkennten, auch das vorgehalten, daß man ihnen nachgesehen habe, Fremde, welche den Vorhof der Heiden im Tempel überschritten, zu tödten, selbst, wenn der Ueberschreitende ein Römer sey [1]). Aber Titus gebraucht das Argument nur, um zu zeigen, wie weit die Achtung der Römer gegen den Tempel

1) *Οὐχ ἡμεῖς δὲ τοὺς ὑπερβάντας ὑμῖν ἀναιρεῖν ἐπετρέψαμεν, καὶ ἐὰν Ῥωμαῖός τις ᾖ;*

gegangen sey, daß man sogar eine Ausnahme von dem allein der Römischen Obrigkeit zustehenden jus gladii in dem besonderen Falle gestattet habe. In diesem Zusammenhange beweist diese Stelle mehr für als gegen die Ansicht, daß, wie bedeutend auch seit Cäsar die Privilegien und die religiöse Autonomie des Volkes, wie groß auch theilweise die Connivenz der Römer gegen die Juden war, das jus gladii in Judäa, so lange das Land Römische Provinz war, ein unveräußerliches durch keine noch so ausgedehnte Autonomie aufzuhebendes Recht des Römischen Procurators war [1]).

V. 33 — 35. Man vermuthet, daß die Juden, nachdem sie erklärt hatten, sie hätten kein Recht, die Todesstrafe ohne die Genehmigung des Procurators an dem Schuldigen zu vollziehen, um den Pilatus zu dieser Genehmigung zu vermögen, die bestimmtere von Luk. 23, 2. aufbewahrte Anklage des Hochverraths und der Empörung gegen die Römische Macht vorbrachten. So erklärt sich die Frage des Pilatus: Bist du der Juden König? — Sehr vorsichtig antwortet Jesus V. 34. fragend: Fragst Du so aus Dir selbst, oder haben es Dir Andere von mir gesagt? Möglich, daß, wie Johannes die Sache darstellt, Jesus die Anklage der Juden Luk. 23, 2. nicht gehört hatte. Meyer vermuthet, daß schon bey der ersten Anzeige und Bitte um die σπεῖρα V. 3. zur Verhaftung Jesu, Pilatus erfahren habe, daß das Synedrium ihn als βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων verfolge. Aber würde dann Pilatus V. 29. erst gefragt, τίνα κατηγορίαν φέρετε u. s. w. und die Juden so ganz allgemein geantwortet haben, er sey ein κακοποιός? — Allerdings hat die Frage Jesu im ersten Theile einen verneinenden Sinn, und Jesus setzt voraus, daß Pilatus unmöglich glauben könne, er wolle sich zum weltlichen

1) Ueber das Verhältniß der Jüdischen Autonomie unter den Römern zu dem merum imperium, dem jus gladii des Röm. Statthalters vergl. besonders Iken a. a. O. p. 551-562.

Judenkönige aufwerfen, da die bisherige Erfahrung ihn eines andern habe belehren müssen. Der Zweck der Frage Jesu aber ist der, zu wissen, in welchem Sinne Pilatus den Ausdruck ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων nehme, ob im Römischen, rein weltlichen, oder im Jüdischen, wenigstens zweydeutigen Sinne, oder ob Pilatus aus eigener Meinung ihn für den König der Juden halte, oder nur auf Anklage der Juden. Darnach richtet sich die Antwort Jesu. Was Pilatus hierauf erwiedert V. 35, beweiset die Richtigkeit dieser Bemerkung. Da ich kein Jude bin, sagt er, so verstehe ich den Jüdischen Sinn der Anklage nicht. Dein Volk und die Hohenpriester (das Synedrium) haben Dich mir überantwortet. Sag mir (bestimmt), was hast Du gethan?

V. 36. Ein König war Christus und wollte er seyn, siehe V. 37., — aber kein weltlicher weder im Sinne des Römers noch der Juden. Der hier gegebene Beweis dafür mußte dem Pilatus genügen. Ein weltlicher König hat Diener und Soldaten, die ihn schützen. Jesus hatte sich wehrlos und ohne Kampf der Seinigen den Juden übergeben. Wäre mein Reich, meint er, von dieser Welt, bestände es in weltlicher Macht und Herrschaft, ich würde Diener haben, welche für mich kämpften, daß ich den Juden nicht übergeben würde. Ist nun nichts von dem allen, so ist mein Reich nicht von hier, ἐντεῦθεν, von dieser Welt, und ich bin kein weltlicher König. — De Wette übersetzt richtig οἱ ὑπηρέται ἂν οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο, ἵνα u. s. w. meine Diener würden darum kämpfen u. s. w. Er fragt aber an, ob nicht ἠγωνίζοντο auch übersetzt werden könne: sie würden gekämpft haben. Allein in diesem Falle würde nach der auch von Joh. befolgten Regel der Aorist stehen müssen [1]). Jesus war den Juden eigentlich noch nicht übergeben. Dieß geschieht erst 19, 16. Und so ist das Imperfectum ἠγωνίζοντο vollkommen richtig.

1) S. Winers Grammat. S. 251.

V. 37. Aus der Antwort Jesu V. 36. folgert Pilatus fragend, — ohne allen Spott und Hohn: Du bist *also* οὐκοῦν [1]) doch ein König? Die erhabene Antwort Jesu ist: Ganz recht! Ein König bin ich allerdings, — aber mein Königthum ist rein geistiger Art, es ist das Reich der Wahrheit, (von) der ich Zeugniß zu geben, die zu verkündigen ich geboren und in die Welt gekommen bin. Weltliche Diener (V. 36) habe ich nicht, — meine Diener, die auf meine Stimme hören, — sind keine andere, als die stillen, waffenlosen Liebhaber der Wahrheit [2]). — Die bejahende Formel σὺ λέγεις· ὅτι βασιλεύς εἰμι ἐγώ gehört, soweit ich habe beobachten können, mehr der feyerlichen, als gewöhnlichen Rede an, vgl. Matth. 26, 25. 64. Luk. 22, 70. Matth. 27, 11. Mark. 15, 2. Luk. 23, 3. [3]). Ich halte die Formel für überwiegend Hebräisch. Im A. T. finde ich sie nicht, denn Exod. 10, 29., worauf sich Bengel beruft, ist anderer Art, eben so 1 König. 20, 40. Nur in der Rabb. Sprache kömmt sie gerade so vor, wie im N. T. [4]). In der Regel steht bloß σὺ λέγεις. oder σὺ

1) S. Winers Grammat. S. 427 ff.

2) Ammon die Fortbildung des Christenthumes zur Weltreligion Bd. 1. S. 237. macht dazu die Bemerk., daß man mit dieser Königsherrschaft Christi dem Ausdrucke nach die Ueberlegenheit anderer Weisen über die ungebildete Menge wohl vergleichen dürfe. Aber warum sagt er nicht, daß hier mehr ist als alte und neue Herrschaft über die ungebildete Menge? —

3) Unter den von Wetstein zu Matth. 26, 25. aus den Classikern angeführten Stellen gehört Xenoph. Memorab. 3, 10. 8. gar nicht hierher, denn hier ist mit Schneider zu lesen: αὐτὸς ἔφη, τοῦτο λέγω, nicht λέγεις, und selbst, wenn λέγεις gelesen würde, wäre der Fall ein ganz anderer. Die Formel bey den Tragikern Sophocl. Trachin. 873. 874. ed. Herm. πάντ' ἀκήκοας und δεύτερον κλύεις, Eurip. Hippol. 354. σοῦ τάδ', οὐκ ἐμοῦ κλύεις ist verwandt, aber doch eine andere. Auch die zusammenhangslose Formel Eurip. fragm. ed. Barnes. 379. σὺ δὲ λέγεις, οὐκ ἐγώ ist eine andere. Ja die scheinbarste Parallele Plaut. Merc. 1, 2. 52. Scio me miserum dicis. Tu dixti, ego taceo. bekommt durch das hinzugesetzte ego taceo einen anderen Charakter.

4) S. Schoettgen Hor. Hebr. zu Matth. 26, 25.

εἰπὰς, die einfache Bejahung. Hier aber und Luk. 22, 70. folgt ein näherbestimmendes ὅτι u. s. w. Es entsteht die Frage, ob dieß ὅτι mit Erasmus und Dan. Heinsius εἰδικῶς zu nehmen so: Du sagst, daß ich ein König bin, oder mit H. Stephanus und Beza causal, nemlich so: Du sagst's, denn ich bin ein König [1]). Nach meiner Ansicht ist das letztere das richtigere. Denn da die Formel σὺ λέγεις schon an sich vollständig bejahet in unzweydeutiger Beziehung auf die kurze, unzweydeutige Frage, so kann der Zusatz mit ὅτι der beydemahl hier und Luk. 22, 70. durch das εἰμὶ einen gewissen Gegensatz gegen das λέγεις zu bilden scheint, nur so gefaßt werden, daß er die Bejahung verstärkt, etwa auf diese Weise: Du sagst's! Ganz recht! Denn allerdings ich bin ein König. — Das Verhältniß der beyden Formeln εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον scheint mir dieses zu seyn, daß die erste die Geburt, die zweyte seine öffentliche Erscheinung, seine ἀνάδειξις bezeichnet [2]). Olshausen meint, die zweyte Formel bedeute das bleibende Seyn Christi in der Welt. Aber dafür braucht Joh. diese Formel niemahls. — In der Redensart μαρτυρ. τῇ ἀληθείᾳ wird die Wahrheit gleichsam persönlich gedacht als eine verborgene oder nicht erkannte, welche durch das Zeugniß Christi kund und offenbar wird. — Ἀκούει μου τῆς φωνῆς, — in dieser Formel vereinigen sich die Begriffe des Vernehmens und Gehorchens, vergl. 10, 4. 5. 8. 16. Das Letztere aber scheint mir wegen der Anspielung auf die ὑπηρέται des Königes das Hervorstechende zu seyn. — Wie der Herr die Wahrheit selbst ist, Gnade und Wahrheit gebracht hat, so folgen ihm auch alle, in denen der heilige Same der Wahrheit ist.

---

1) Vergl. wegen der Litter. dieser Untersuchung: Bynaeus de morte J. Chr. lib. 2. Cap. 7. §. 9.

2) Vergl. Bd. 1. S. 289.

V. 38. Pilatus glaubte genug gehört zu haben, um sich zu überzeugen, daß Jesus kein Majestätsverbrecher, kein Empörer sey. Mit der Frage τί ἐστιν ἀλήθεια; bricht er die Unterredung ab, und eilt, ohne eine Antwort zu erwarten, hinaus zu den Juden, ihnen zu sagen, daß er an dem Angeklagten keine Ursach der Verurtheilung (αἰτία), keine Schuld finde. Was jene Frage betrifft, so ist sie zu abgerissen und eilig, um etwas mehr zu seyn, als ein Ausruf theils der weltmännischen Verzweifelung an der Wahrheit, theils des leichtfertigen Spottes über die Schwärmerey des Wahrheitsköniges. Pilatus war wahrscheinlich, wie viele damahls unter den gebildeteren Heiden, dem praktischen Skepticismus und Indifferentismus ergeben. Die Ansicht der Väter, daß Pilatus mit wißbegierigem Ernste nach der Wahrheit gefragt, aber, weil vor allen Dingen nöthig war, Jesum zu retten, für den Augenblick keine Antwort erwartet habe, ist mit Recht längst aufgegeben. In diesem Falle hätte Pilatus mehr sagen müssen, als Joh. ihn sagen läßt. Olshausen findet in der Frage den wehmüthigen Ausdruck innerer Trostlosigkeit, und Meyer das Ergriffen- und Gerührtseyn von der traurigen Lage des unschuldigen Schwärmers. Allein, wenn man diese Erklärung darauf gründet, daß Pilatus wirklich eine ernste und herzliche Theilnahme an Jesu Schicksal bezeuge, so ist die ernste und herzliche Theilnahme am Folgenden eben nicht sichtbar. Eine gewisse Gutmüthigkeit legt Pilatus allerdings an den Tag, mehr noch aber jenen praktischen Verstand, der leicht genug einsah, daß zumahl nach Römischem Rechte kein hinreichender Grund zur Todesstrafe vorhanden war. Damit aber läßt sich recht wohl verbunden denken jene weltliche Verzweiflung an aller Wahrheit und jenes vornehme Mitleid mit dem Könige der Wahrheit, was sich in der eilig abbrechenden Frage kund giebt.

Woher hatte Johannes diese Privatunterredung zwischen Pilatus und Jesus im Prätorium, wohin, wie es

scheint, wenigstens von den Juden Niemand gefolgt war? War vielleicht Pilatus selbst die Quelle der Nachrichten darüber [1])? Aber auch möglich, daß Pilatus mit Jesus nahe am Eingange des Prätoriums stehen geblieben war, so daß die Zunächststehenden bei einiger Aufmerksamkeit und Stille die Unterredenden hören konnten. War unter diesen Zunächststehenden und Aufmerksamen vielleicht Johannes, oder ein anderer am Schicksale des Herrn theilnehmender, sicherer Zeuge? Nach Luk. 23, 3. scheint, wofern dieß nicht etwas Anderes und Späteres ist, als Joh. 18, 33—38., die Unterredung auch draußen hörbar gewesen zu seyn.

V. 39. Was Joh. V. 39. — 19, 16. erzählt, muß theils aus Matth. 27, 15 ff. Mark. 15, 6 ff., insbesondere aber aus dem hier gerade sehr sicheren Lukas 23, 4 ff. ergänzt, zum Theil aber auch die Erzählung der drey ersten Evangelien nach der unsrigen berichtigt werden. Auf jeden Fall gehört Luk. 23, 4 — 14. nach dem Zusammenhange der Erzählung bey Lukas vor V. 39. 40. [2]). Das Mittel, dessen sich Pilatus bedient, um Jesum zu befreyen, war ungeschickt gewählt. Es setzt scheinbar voraus, daß er Jesum für schuldig hielt. Denn einen Unschuldigen begnadigt man nicht. Noch ungeschickter wendet er es an, da er in die ernsteste Sache von der Welt durch das τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων erbitternden Spott mischt. — Die Sitte, daß der Landpfleger am Osterfeste, oder, wie die synopt. Evangelien allgemeiner sagen, κατὰ ἑορτήν, einen Gefangenen, den das Volk verlangte, freygab, wird hier (ἔστι δὲ συνήθεια ὑμῖν) als eine Jüdische bezeichnet. Sie hat eine entfernte Analogie an der Römischen Sitte, an den Lectisternien alle Gefangene frey zu geben s. Livius 5, 13. Aber weder daraus, noch aus der ähnlichen Griech.

1) So Gurlitt.
2) Anders Olshausen. Auf die Genauigkeit der Joh. Erzählung gestützt, behauptet er, die Absendung Jesu zum Herodes sey später, als Joh. 18, 39. 40. Aber Joh. erzählt bey aller Genauigkeit fragmentarisch oder compendiarisch.

Sitte, an den Thesmophorien die Gefangenen loszulassen, scheint die Jüdische entsprungen zu seyn. Man weiß nicht, wie alt die Sitte unter den Juden war; im A. T. kommt sie nicht vor. Stammt sie aus der Makkabäerzeit und wurde von den Römern nur beybehalten, oder war sie erst unter der Römischen Herrschaft entstanden? Es fehlt an allen Datis, die Frage zu beantworten [1]). Ueber Barabbas giebt Mark. 15, 7. und Luk. 23, 19. nähere Nachricht. Auch ist hier sehr zu beachten, was Matth. 27, 20. bemerkt wird, daß die Hohenpriester und Aeltesten das Volk aufreizten, den Barabbas zu fordern. — Das gewiß echte [2]) πάλιν V. 40. bezieht sich nicht auf die Worte μὴ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν Βαραββᾶν, sondern auf die Wiederholung der κραυγή, womit die ganze Versammlung angefangen war, s. V. 30 und 31. — Der Schluß des Verses: ἦν δὲ ὁ Βαραββᾶς λῃστής enthält wohl auch nach der Absicht des Johannes eine erschreckende Ironie. Den Räuber wollen sie befreyet, den Heiligen Gottes gekreuzigt wissen. Kap. 19, 1—3. Da das eine Mittel, Jesum zu befreyen, dem Pilatus fehlgeschlagen war, so greift der halbgerechte zu einem andern. Nach Luk. 23, 16. erklärt er, da auch Herodes den Galiläer für unschuldig erklärt hatte, er werde den Gefangenen züchtigen lassen und dann losgeben. Dieß geschieht nun nach V. 1., (vielleicht nicht in Gegenwart des Pilatus,) wahrscheinlich im Vorhofe des Prätoriums und von Römischen Soldaten. Nach Philo [3]) gehörte die Römische [4]) Geisselung (denn diese ist hier gemeint) zu den

1) S. Bynaeus de morte. Vol. III. p. 97 — 100. und Conrad Hottinger de ritu dimittendi reum in festo paschali. 1718. in d. Tempe Helv. Tom. IV. p. 264 sqq. befindlich, und Walthers Betrachtungen S. 189 — 202.

2) Die ältesten Auctoritäten haben es.

3) Advers. Flacc. Ed. Mangey Tom. II. p. 528. 529.

4) Die Jüdische Synagogengeisselung war geringer; auch litt die bürgerliche Ehre nicht darunter. S. Lampe zu d. St.

schimpflichsten Strafen. Sie gränzte nahe an die Todesstrafe. Das Verfahren war an dem von Pilatus selbst für unschuldig erklärten Jesus nach Jüdischen und Römischen Rechten doppelt und dreyfach ungerecht [1]). Die Soldaten üben außerdem noch ihren Muthwillen an dem Manne der Schmerzen. Da Pilatus des vermeintlichen Judenkönigs 18, 39. gespottet, auch Herodes seinen Soldaten erlaubt hatte, den Unschuldigen zu verhöhnen Luk. 23, 11., so erlaubt sich jetzt auch das rohe Römische Soldatenvolk ungehindert die ungerechteste Mißhandlung gegen den verhöhnten König der Juden. Vielleicht denselben Spottmantel, worin Herodes Jesum dem Pilatus spottend zurückgeschickt hatte, Luk. 23, 11. 12. [2]), hangen sie ihm um, setzen ihm statt des Lorbeerkranzes, der den Imperatoren geziemte, ein Geflecht aus Dornen oder Bärenklau [3]) aufs Haupt, begrüßen ihn als König der Juden und schlagen ihn. — Etwas vollständiger beschreiben diese Mißhandlung Matth. 27, 28 — 31. Mark. 15, 17 — 20. Was Joh. ἱματ. πορφυροῦν nennt, heißt bey Matth. χλαμὺς κοκκίνη, bey Mark. πορφύρα. Der Widerspruch ist unbedeutend. Wahrscheinlich war der Mantel ein abgetragener rother Soldatenmantel der vornehmeren Art [4]).

V. 4 — 9. In welchem Sinne sagte V. 5. Pilatus, (nicht Jesus, denn die Worte ἐξῆλθεν — ἱμάτιον sind Parenthese,) da er Jesum, um ihn nun zu entlassen, wieder vorführte, ἴδε ὁ ἄνθρωπος! Wollte er wiederum spottend die Juden, indem er ihnen den gemißhandelten und verspotteten Mann darstellte, von der Nichtigkeit ihrer

1) S. Walthers Betrachtungen S. 221.

2) Λαμπρὸς Luk. 23, 11. widerspricht d. πορφυροῦν bey Johannes und Mark. nicht.

3) Ueber die ἄκανθα (vergl. Matth. 7, 16.), die auf jeden Fall ein stachliches Gewächs gewesen zu seyn scheint, s. Paulus exeget. Handbuch 3, 2. S. 649 ff.

4) S. Paulus Commentar und Handbuch zu Matth. 27, 28.

Anklage, daß derselbe sich zum Könige der Juden habe machen wollen, überzeugen? so, als wollte er sagen „Sehet, da stehet er vor Euch, dieser wehrlose, gemißhandelte Mensch, — der ist gewiß kein König!“ Aber dafür scheinen die Worte zu kurz. Vielleicht sind sie Worte des Mitleids und sollen Mitleiden erregen. Bey dem ungleichen, seine innere Flachheit und Haltlosigkeit immer wieder von neuem aufdeckenden Betragen des Pilatus, ist es schwer zu sagen, was er bestimmt meint. Man sieht nur, er will auch auf die Weise Jesum zu befreyen suchen. Ein edler von der hohen Erscheinung Christi wirklich ergriffener Römer hätte bey der Gewalt, die Pilatus hatte, entschiedener gehandelt! — Der Anblick des Gehaßten reizt die Hohenpriester und Diener von Neuem; sie rufen ein Mahl über das andere: Kreuzige, Kreuzige ihn! Vielleicht, daß das Volk jetzt schwieg, von Mitleiden ergriffen.

Da nun Pilatus von Neuem zornig erklärt, sie möchten Jesum auf ihre Verantwortung hinrichten, er halte ihn nach Römischem Gesetz für unschuldig, so lassen die Priester die erste Anklage fallen, und, um auf jeden Fall zu ihrem Zwecke zu gelangen, antworten sie dem Landpfleger: Wenn auch Du nach Römischem Gesetz kein todeswürdiges Verbrechen an ihm findest, so haben doch wir ein Gesetz, und nach diesem Gesetze (nemlich Levit. 24, 16.) muß er als Gotteslästerer sterben, da er sich zum Sohne Gottes gemacht hat, (der er nicht ist, — denken sie hinzu). — Hierüber konnten und durften allein sie entscheiden. Jetzt scheint ihre religiöse Autonomie ins Spiel zu kommen. Damit nehmen sie das jus gladii nicht in Anspruch, aber es lag darin eine mittelbare Nöthigung des Pilatus, das Jüdische Auto da fe anzuerkennen. Dieß würde nun auch Pilatus vielleicht ohne Weigerung gethan haben, wenn ihn, den sonst leichtsinnigen, bey dem Namen *υἱὸς θεοῦ* nicht eine heimliche Furcht ergriffen hätte, daß er vielleicht mit einem Göttersohne zu thun habe. Dazu kam die (bey

Matth. 27, 19. erzählte) Warnung seiner Gemahlin, die ein Traum wegen der Sache geängstigt hatte. Vielleicht, daß schon diese Warnung ihn vermochte, sich des Unschuldigen mehr anzunehmen, als er sonst gethan haben würde. Hierauf bezieht sich vielleicht das μᾶλλον ἐφοβήθη. Die Frage des Pilatus πόθεν εἶ σύ; kann, da er nach Lukas 23, 6. 7. wußte, daß Jesus aus Galiläa war, nur in Beziehung auf das υἱὸς θεοῦ V. 9. den Sinn haben: Woher stammst Du, aus menschlichem oder göttlichem Geschlecht? Warum schwieg Jesus hierauf? Nicht etwa, weil Jesus glaubte, daß eine belehrende Antwort den Pilatus hätte überzeugen und dann bewegen können, seinen im Rathe Gottes beschlossenen, und der Welt heilbringenden Tod auf alle Weise zu hintertreiben, — sondern offenbar nur deßhalb, weil jede Art einer gründlichen Antwort in diesem Augenblicke unmöglich, wenigstens für den Heiden, zumahl den leichtsinnigen, unverständlich und fruchtlos gewesen wäre. Gewiß aber ist, daß der, in dessen Munde kein Betrug erfunden wurde, wäre er ein bloßer Mensch gewesen, — in diesem Augenblicke ehrlich erklärt haben würde, er sey ein Mensch, wie andere. So zeugt auch das Schweigen des Erlösers für seinen göttlichen Ursprung!

V. 10. 11. Das Schweigen beleidigt den Pilatus. Er sieht es als Trotz an. Nicht ohne Wohlwollen macht er Jesum aufmerksam, wie thöricht jetzt sein Trotz sey, da er volle Gewalt über ihn habe und sein Tod und sein Leben in seiner Hand liege. Die Antwort Jesu V. 11., obgleich sie sich nur auf die stolze Rede des Machthabers bezieht, beantwortet doch mittelbar die Frage des Pilatus V. 9. Jesus giebt dem Pilatus zu, daß er jetzt eine solche Macht über ihn habe, aber er belehrt ihn, daß er dieselbe nicht über ihn haben würde, wenn sie ihm nicht von Oben herab, ἄνωθεν, d. h. von Gott, gegeben wäre. Du bist also (διὰ τοῦτο) will Jesus sagen, indem Du diese Dir von Gott verliehene Gewalt über mich ausübst, nicht so schuldig, und

nur ein Werkzeug in der Hand Gottes. Die Hauptschuld liegt an Denen, die mich Dir überantworten [1]); diese beflecken sich mit einer größeren Sünde! — Also ohne Sünde und Schuld ist Pilatus nicht in den Augen Christi. — Die Dunkelheit dieser Antwort in den letzteren Worten erklärt sich am besten daraus, daß Johannes, der nur die beyden Hauptgedanken der Rede Jesu gehört hatte, — Anfang und Schluß, — die Zwischengedanken wegläßt, die sich, wie es mir scheint, am besten so ergänzen lassen, wie wir gethan haben [2]). Neuere Ausleger aber wollen sich damit nicht begnügen. Einige, wie Kuinöl halten διὰ τοῦτο, wie das Hebr. עַל־כֵּן für eine mera transeundi formula. Aber weder die Hebr. noch die Griech. Partikel ist bedeutungslos. Andere geben dem ἄνωθεν eine andere Bedeutung; es soll nicht heißen vom Himmel, sondern höheren Ortes, nach Semler und Bolten, vom Synedrium, oder, da das Synedrium hier nicht höheren Ortes war, nach Usteri [3]) vom Römischen Kaiser. Der Sinn der Stelle ist nach Usteri dieser: Das ist eben so schlimm, daß Dir eine so willkührliche Gewalt höheren Ortes her, vom Kaiser nemlich, übertragen worden ist. Eben deßhalb aber sündigen diejenigen viel mehr, die mich Deiner willkührlichen Gewalt übergeben haben. — Diese Auslegung aber trage ich kein Bedenken, für völlig falsch zu erklären. Denn erstlich ist es unerweislich, daß ἄνωθεν jemahls heißen könne, höheren Ortes in diesem Sinne. Bei Joh. wenigstens und überhaupt im N. T. steht es entweder für οὐρανόθεν oder für πάλιν oder ἐξ ἀρχῆς, von An-

1) Das präsentische Participium ὁ παραδιδούς ist substantivisch zu nehmen, und der Singular nicht auf Judas, sondern collectivisch auf die Juden zu beziehen.

2) Anders Euthymius: διότι ἐξουσίαν ἔχεις καὶ οὐκ ἀπολύεις με, οὐκ ἀπολέλυσαι ἁμαρτίας, εἰ καὶ ἐλάττονος τῆς τῶν παραδόντων μέ σοι, καὶ γὰρ οὗτοι μὲν μιαιφόνοι, σὺ δὲ ἁπλοῦς καὶ εὐρίπιστος.

3) Comment. critic. p. 72.

fang. Sodann welch eine unschickliche Antwort in diesem Augenblicke und wie unwahr! Des Pilatus Gewalt war ja keine willkührliche, sondern eine rechtmäßige und gesetzliche. Durfte Christus in diesem Augenblicke die kaiserliche Staatseinrichtung tadeln? Und außerdem verstand es sich nicht von selbst, daß Pilatus seine ἐξουσία vom Kaiser habe? Dieß wußte Pilatus recht gut, aber den Ursprung seiner Macht von Gott, den wußte der Heide nicht, und darüber belehrt ihn die hehre Antwort des Herrn.

V. 12. Pilatus ahndete auf jeden Fall etwas Höheres in Christo; daher ἐκ τούτου ἐζήτει u. s. w. V. 12. Er dachte jetzt noch ernstlicher daran, als vorher. Vielleicht, daß hieher gehört Luk. 23, 22. nur ohne παιδεύσας αὐτὸν ἀπολύσω. Das Geschrey der Juden aber, welche, um auf jeden Fall durchzudringen, bald zu religiösen bald zu politischen Anklagen greifen, bringt den feigen, halbgerechten Mann, der des Tiberius argwöhnischen Charakter kannte, und die Ungunst des Tyrannen [1]) mehr fürchtete, als jede Art der Ungerechtigkeit, auf andere Gedanken, um so mehr, da er, ein schlechter Verwalter seines Amtes, die Anklagen der Juden in Rom immer zu fürchten hatte. Amici Caesaris war ein Ehrentitel der Römischen Legaten und Präfecten [2]), die Juden aber nahmen das Wort in einem bedeutsameren Sinne. Mit politischer Scheinheiligkeit sprechen sie einen Satz aus, der auf Christus angewendet in ihrem Munde zur Lüge wurde. Sie würden dem Rebellen gern gefolgt seyn, wenn er dem Kaiser wirklich in ihrem Sinne widersprochen hätte!

V. 13 — 16. Pilatus ist durch seine Schuld in einer eigenen Lage. Er kennt den Ungrund der Anklage V. 12. Aber der φίλος τοῦ Καίσαρος kann sich nicht länger wei-

1) Qui atrocissime exercebat leges majestatis, sagt Sueton Vit. Tiber. c. 58., und Tacitus Annal. 3, 38.: majestatis crimen omnium accusationum complementum erat.

2) S. Wetstein zu d. St. und Walthers Betrachtungen S. 251 ff.

gern, die Sache gerichtlich zu untersuchen. Er setzt sich auf den Richtstuhl, aber statt zu untersuchen und zu richten, ruft er mit verzweifelndem Zorn und Spott ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν! Als sie, statt weiteres zu hören, nur schreien: Weg, weg! Kreuzige ihn! ruft er mit noch beißenderem, aber deutlicherem Sarkasmus: Euren König soll ich kreuzigen? [1]). Τοῦτο εἶπε — εἰς θεραπείαν τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀπηνείας, bemerkt Euthymius. Aber nie hat Spott geheilt. Da die sonst zu jeder Art des Aufruhrs und Widerspruchs gegen die Römische Herrschaft Bereitwilligen rufen: Wir haben keinen andern König und Herrn, als den Kaiser! giebt er durch den Heuchelschein der politischen Orthodoxie geblendet nach, und übergiebt so den Unschuldigen, weil alles vergeblich ist, ihn zu retten, den Juden (αἰτοῖς) zur Kreuzigung [2]).

Das βῆμα (palam de sella ac tribunali pronuntiat Cic. Verr. II, 2. c. 38.), worauf sich Pilatus setzt, um Recht zu sprechen, stand auf einem Platze, der Griech. λιθόστρωτον, Aramäisch Γαββαθᾶ oder Γαβαθᾶ heißt. Λιθόστρωτον ist der Kunstausdruck für ein Mosaikpflaster, das in Höfen, Terrassen und Zimmern gebraucht wurde [3]).

1) Meyer übersetzt ohne Frage: Euren König werde ich kreuzigen! und findet darin die mit Bitterkeit ausgesprochene definitive Sentenz. Allein abgesehen davon, daß so die Worte viel von ihrer Bitterkeit verlieren, giebt Joh. V. 15 und 16. deutlich zu verstehen, daß erst der erneuerte Ausruf der politischen Orthodoxie der Juden: οὐκ ἔχομεν βασιλέα, εἰ μὴ Καίσαρα! den Pilatus völlig bestimmt, nachzugeben.

2) Selbst Juristen haben von jeher das Betragen des Pilatus wie der Juden in dem Processe Christi für ungerecht erklärt. Vergl. besonders Walthers Vertuchtungen. Neuerdings ist dieser Gegenstand auf eine für die Christl. Apologetik interessante, ja frappante Weise zur Sprache gebracht. Ein gelehrter Jude Salvador Histoire des Institutions de Moïse Bruxelles 1829. Tom. 2. ch. 3. sucht zu beweisen, daß Jesus mit allem Fug und Recht zum Tode verurtheilt sey. Der berühmte Franz. Rechtsgelehrte Dupin l'aîné vertheidigt die Christl. Ansicht: Jesus devant Caïphe et Pilate, refutation de M. Salvador. Vergl. v. Ammon die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion Bd. 1. S. 238 ff.

3) S. K. O. Müllers Archäol. der Kunst. Erste Ausg. S. 394 ff.

Da Josephus de b. J. 5, 5. 2. bemerkt, daß das ganze ἔπαιθρον des Tempels Mosaikpflaster gehabt habe, vergl. de b. J. 6, 1. 8., so meint Iken [1]), Pilatus habe sein βῆμα in den Vorhof der Heiden bringen lassen und hier Gericht gehalten. Aber dieß ist nicht nur unwahrscheinlich an sich, sondern weder begünstigt Johannes diese Ansicht, denn er erzählt so, daß man denken muß, das βῆμα war vor dem Prätorium, nach Josephus, denn dieser spricht in beyden Stellen von keinem besonders sogenannten λιθόστρωτον im Tempel, sondern nur davon, daß der ganze Vorhof ein sehr glattes Mosaikpflaster hatte. Nach Johannes war das βῆμα vor dem Prätorium. Nach Römischem Gesetze mußten alle wichtigeren Sachen, namentlich die Criminalfälle, — nicht de plano oder ex aequo loco, sondern ex superiori, oder pro tribunali, (was dem de plano technisch entgegengesetzt wird,) gerichtet werden [2]). Pilatus setzte seinen Richtstuhl, wie es scheint, auf das λιθόστρωτον, um förmlich ex superiori loco Recht zu sprechen. Es könnte seyn, daß dieses λιθόστρωτον ein portatile war. Seit Cäsars Zeit, sagt man, war es Sitte, daß die Römischen Magistrate solche Lithostrota, d. h. den Apparat dazu, auch in die Provinzen mitnahmen, um ihr praetorium damit zu schmücken [3]). Nach Nonnus [4]) war das λιθόστρωτον vor dem Prätorium das Pilatus neu hingelegt. Josephus aber erzählt de b. J. 2, 14. 8. von dem Procurator Florus, daß er einst in Jerusalem vor der königl. Burg sein βῆμα, um Gericht zu halten, auf-

1) Dissert. de λιθοστρώτῳ ad Joh. 19, 13. in den dissert. philol. theol. Vol. 2. p. 584 sqq. Hier und Bynaeus de morte J. Chr. lib. 3. p. 165 — 174. findet man auch die verschiedenen Ansichten über das λιθόστρ. und das Hebr. *Gabbatha*. Vergl. Krebs Observatt. e Fl. Josepho zu d. St.

2) S. Walthers Betrachtungen S. 261.

3) Sueton erzählt Vit. Caesar. 46. von Cäsar: in expeditionibus tesselata et sectilia pavimenta circumtulisse. s. Casaub. ad h. l.

4) Nonnus umschreibt unsere Stelle so: ἀρτιδόμῳ δ' ἐκάθητο λιθοστρώτῳ παρὰ χώρῳ.

geschlagen habe. Hatte auch Pilatus sein Prätorium in der königl. Burg, so kann man sich denken, daß er sein βῆμα auf eine musivisch gepflasterte Terrasse vor der Burg gestellt hatte [1]). — Selbst wenn das λιθόστρωτον des Pilatus, ein portatile und ἀρτίδομον war, war es den Juden seit der Römischen Herrschaft aus dem Gerichtsgebrauch bekannt, und es ist sehr natürlich, daß sie ihm einen Aram. Namen gaben. Wenn es ein beständiges, auf der Burgterrasse festliegendes war, ist der Aram. Name noch begreiflicher. Aber die Etymologie von Γαββαθᾶ ist streitig. Es ist in der neueren Zeit wahrscheinlich aber wohl noch nicht ausgemacht worden, daß es von גַּב eminentia, dorsum, abzuleiten ist [2]). Diese Etymologie leitet aber mehr darauf hin, daß diejenigen Recht haben, welche das λιθόστρωτον als ein ἀρτίδομον ansehen, welches die Statthalter zu ihrem tribunal mitbrachten. Ueber ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα V. 14., s. zu 18, 28. In derselben Parenthese bemerkt Johannes, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη. So lese ich mit Lachmann. Dem bey der Verhandlung gegenwärtigen Evangelisten war der Augenblick, wo Pilatus sich auf den Richtstuhl setzte und nachgab, zu merkwürdig, als daß er die Stunde nicht genau gemerkt und behalten haben sollte. Rechnet Joh. nach gewöhnlicher Jüdischer und auch Römischer [3]) Art die Stunden des Tages, so war es eben Mittag, als Pilatus Jesum zur Kreuzigung übergab. Damit scheint aber nicht zu stimmen, daß nach 18, 28., als die Juden Jesum zu Pilatus brachten, es früh (πρωΐ) war. Wie spät man auch dieses früh denken mag, später als 6 Uhr des Morgens nach unsrer

1) Aehnlich Heinsius Exercitatt. in Joan. Cap. 10. p. 238.

2) Die Acten in dieser etymologischen Untersuchung s. außer bey Iken und Bynäus a. a. O. Fritzsche über die Verdienste des Hn. Dr. Tholuck S. 102. und Tholuck's Beiträge zur Erklär. d. N. T. S. 119—123.

3) S. Commentar Bd. 1. S. 382 ff. und 514 ff.

Stundenzählung kann es nicht gewesen seyn. So wären auf die Verhandlungen vor Pilatus fast sechs Stunden hingegangen. Dieß deucht Vielen zu viel. — Eine noch größere Bedenklichkeit entsteht dadurch, daß es bey Mark. 15, 25 heißt, die Kreuzigung sey in der dritten Tagesstunde geschehen. Dieß ist, wenn an beyden Stellen der Text richtig ist und beyde Evangelisten dieselbe Tagesstundenzählung befolgen, eine unauflösliche Differenz. Wer sie lösen will, dem bleibt nichts übrig, als zweyerley, entweder, wenn das Joh. ἕκτη eben so echt ist, als das τρίτη bey Markus, anzunehmen, daß Johannes der heutigen (oder der Römischen [1]), wie man sagt,) Stundenzählung folgt, — seine sechste Stunde also nach unsrer Art früh Morgens um 6 Uhr ist, Markus aber der gewöhnlichen Jüdischen, — oder, da Johannes, wie wir bey 1, 40. und 4, 8. gezeigt haben, gleichfalls sonst der Jüdischen Stundenzählung folgt, die Leseart des Johannes zu ändern und mit mehreren Auctoritäten [2]) τρίτη zu schreiben. Aber ein recht klares Zeitverhältniß kommt auch

1) Aus Hugs vortrefflichem Aufsatze: kritisch-exeget. Bemerkungen über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu in der Freyburger Zeitschrift Heft 5. S. 91 ff. nehme ich folgende Belehrung: Aus Cicero orat. in Verrem VII. c. 17. 37. 38. Epist. ad divers. 7, 30. 9, 26. 4, 12. geht hervor, daß zur Zeit der Republik im Forum die Stundeneintheilung von Mitternacht zu Mitternacht üblich war. Vergl. Gell. Noct. Att. 3, 2. Daneben aber galt auch schon bey Horaz im gemeinen Leben die Eintheilung des Tages von Tagesanbruch. So sagt Plin. H. N. 2, 79. Vulgus omne a luce ad tenebras, sacerdotes Romani et qui diem diffiniere civilem — — — a media nocte in mediam. — Es wäre möglich, aber es ist unwahrscheinlich, daß Joh. gerade hier der Stundenzählung des Röm. Forums folgt. Merkwürdig ist, daß Josephus vita c. 54. den Jüd. Sabbath nach eben dieser Stundenzählung bestimmt, in der berühmten Stelle aber de b. J. 6, 9. 3. über das Schlachten des Paschalammes der Jüdischen Eintheilung folgt.

2) Unter den bedeutenderen Mspten haben D. L. τρίτη, und das Chronic. Alexandr. Ed. Bonn. p. 411. versichert sogar, daß die genauen Mspte so lesen, auch das Autographum (ἰδιόχειρον) des Evangelisten in Ephesus.

so nicht heraus. Man muß immer auf das Johanneische ungefähr (ὡς, ὡσεὶ) etwas rechnen, um die Zeit zwischen dem Schluß des Gerichtes vor dem Prätorium und der Hinrichtung auf Golgatha herauszubringen. Die Hauptbedenklichkeit aber ist, daß ἕκτη unstreitig die älteste [1]) Lesart ist. Schon Eusebius in seinen Fragen und Antworten über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte, weiß am Ende, wie Severus in der Catene angiebt, keine andere Auskunft, als daß ἕκτη ein Schreibfehler von Anfang (παρὰ τῶν ἐξ ἀρχῆς ἀπογραψαμένων τὰ εὐαγγέλια) sey. Die Alten (Ammonius, Severus, Theophylakt) versuchen, sich diesen Schreibfehler ἐξ ἀρχῆς daraus zu erklären, daß das gewöhnliche Zahlzeichen γάμμα (3) mit dem ähnlichen ἐπίσημον Βαῦ [2]), was die Alexandriner γαβὲξ nennen, ϛ (6.) verwechselt sey. Dieß ist möglich, aber nicht wahrscheinlich. Selbst Euthymius läßt sich lieber die abentheuerlichste Erklärung und Construction der Stelle im Markus gefallen, als jene Veränderung der Lesart bey Johannes, die immer das Bedenkliche hat, daß die Entstehung der ältesten und harmonistisch so viel schwierigeren Lesart unerklärlich ist. So hat man, unter der Voraussetzung, daß im Joh. und Mark. die Lesart unanfechtbar sey, auch in neuerer Zeit wieder auf chronologische Weise versucht [3]), die Differenz zu lösen. Die Juden, sagt man, theilten die 12 Stunden des Tages in vier Viertheile, jedes zu 3 Stunden. Wenn nun Markus nach dieser Eintheilung sage, Jesus sey in der dritten Stunde, d. h. dem dritten Viertheil gekreuzigt, Joh. aber nach der

1) Hug bemerkt in den kritisch-exegetischen Bemerkungen über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu in der Freyburger Zeitschrift Heft 5. S. 89.: „Selbst Cod. D ist hier mangelhaft: die Blätter sind daraus verloren gegangen, deren Aussagen einigen Werth hätten, und sind durch eine Hand des 10ten oder 11ten Jahrhunderts ersetzt worden."

2) Vergl. Buttmanns ausführl. Gr. Sprachlehre 1. S. 12.

3) S. Tholuck zu d. St. s. Wolf Curae zu d. St. p. 973.

gewöhnlichen, er sey ungefähr in der sechsten Stunde (also nach des Markus Art der Stundenbestimmung in dem zweyten Viertheil), so sey alles in Uebereinstimmung. — Allein obwohl bey den späteren Juden jene Tagesquadranten רְבִיעִיּוֹת יוֹם wirklich vorkommen [1]), so ist doch unerweislich, daß sie in der neutestam. Litteratur üblich gewesen sind. Markus befolgt 15, 33. 34. offenbar die gewöhnliche Stundenbestimmung; wie seltsam, wenn er V. 25. einer andern gefolgt wäre!

Nach meiner Ansicht ist die Differenz exegetisch unauflöslich. Die sechte Stunde des Joh. scheint mir vollkommen sicher und unbedenklich. Die Verhandlung vor Pilatus kann bey der Mannigfaltigkeit der einzelnen Momente, recht gut nahe an sechs Stunden gedauert haben. Darnach aber ist die dritte Stunde des Markus 15, 25. falsch. Aber wie ist er darauf gekommen? Ich denke vielleicht so: Nach Matth. 27, 45. 46. Luk. 23, 44. beginnt mit der sechsten Stunde die allgemeine Finsterniß und dauert bis zur neunten, wo Christus verscheidet. Nach dem Zusammenhange des Lukas ist ἦν δὲ ὡσεὶ ὥρα ἕκτη nicht bloß auf den Anfang der Finsterniß, sondern auch auf die Stunde der Kreuzigung zu beziehen. Das scheint ursprüngliche synoptische Tradition gewesen zu seyn. Matthäus aber drückt sich, ohne auf die Kreuzesstunde besondere Rücksicht zu nehmen, so aus, als hätte Christus schon einige Zeit am Kreuze gehangen, ehe die Finsterniß entstand. Wenn nun Markus der dem Matthäus zum Grunde liegenden Relation folgte, so konnte es bey seiner Art, hie und da anschaulicher, vollständiger zu schreiben, recht gut geschehen, daß er den Kreuzigungsmoment, um ihn genauer zu bestimmen, drey Stunden zurückdatirte. Wie es sich auch

1) Zeltner de horologio Caiphae Altorf. 1721. citirt aus der Gemara Babyl. Avoda Sara fol. 3. 6. lin. 19. und Majmonides ad Berachoth Cap. 1.

damit verhalten möge, ist die Lesart ἕκτη bey Johannes echt, so bleibt nichts übrig, als die Relation des Markus danach zu berichtigen.

19, 16 — 42.

Kreuzigung, Tod und Begräbniß.

V. 16. 17. 18. Nach Johannes liefert Pilatus Jesum den Juden aus, und diese führen ihn fort. Die Kreuzigung selbst aber geschah durch die Römischen Soldaten V. 23., denen nach Matth. 27, 26. 27. auch Pilatus zunächst den Verurtheilten zur Execution übergiebt. — Lachmann liest V. 16 und 17. Παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν καὶ βαστάζων αὐτῷ τὸν σταυρὸν ἐξῆλθεν. Die Hauptauctoritäten sowohl für die Auslassung des καὶ ἤγαγον, als für den seltsamen Dativ αὐτῷ statt σταυρὸν αὐτοῦ — sind die Codd. B L und einige Handschriften der Itala. Aeußerlich scheinen diese Auctoritäten nicht hinzureichen. Andere wichtige Zeugen, wie D E H S K und die besten Cod. bey Matthäi haben καὶ ἤγαγον, was auch Griesbach vorzieht, und ich gestehe, daß mir παρέλαβον allein fast zu wenig sagt für den Act der Wegführung, der doch hier gemeint ist. Allein da ἤγαγον ohne den Ort wohin mir einigermaßen auffallend ist, weswegen auch die vulg. lectio das entsprechendere ἀπήγαγον gesetzt hat, — da ferner ἤγαγον leicht aus der parallelen Stelle 18, 13. entstanden seyn kann, und endlich in der Regel die lectio brevior und insolentior (was das αὐτῷ betrifft) vorzuziehen ist, so trete ich der Lachmannschen Construction des Textes bey, und finde namentlich in der Kürze der Lesart einen Beweis mehr, wie Johannes alles, was aus der vulgären Tradition bekannt war, in der Leidensgeschichte nur ganz kurz berührt. Der Dativ αὐτῷ muß so gefaßt werden, wie die vulg. lect. τὸν σταυρὸν αὐτοῦ den Sinn bestimmt; er trug sich das Kreuz, d. h. sein

Kreuz [1]). — Zu V. 17. und 18. vergl. Matth. 27, 32. 33. Mark. 15, 21. 22. Luk. 23, 26 — 33. Der sogenannte [2]) Schädelort κρανίου τόπος hat nach Einigen seinen Namen von seiner Bestimmung zum Richtplatz für Missethäter, nach Andern von seiner Schädelgestalt [3]). Ich ziehe mit Dr. Paulus die letztere Ansicht vor, theils wegen des Singulars κρανίου τόπος, theils weil das Aram. גֻּלְגַּלְתָּא wie das Hebr. גֻּלְגֹּלֶת weniger einen Ort, der zu etwas bestimmt ist, als eine Form zu bezeichnen scheint. Wenn die Bestimmung des Ortes ausgedrückt werden sollte, müßte wohl nach Hebr. Art eine Composition mit בֵּית stehen, vielleicht auch der Plural גלגלאתא, capitationes, wiewohl im Rabbinischen auch der Singular capitatio heißt [4]).

V. 19. 20. Der Augenzeuge Johannes giebt die Kreuzesüberschrift (Johannes hat das echte Römische titulus, Luk. ἐπιγραφή, Mark. ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας,) am genausten an. Auch ist es am wahrscheinlichsten, daß die Hebr. Inschrift zuerst stand. — Da Pilatus zur Verdammung Christi von den Juden gezwungen worden war, so rächt er sich wenigstens durch den Spott der Inschrift, ὁ βασιλ. τῶν Ἰουδ. Die gewöhnliche und nothwendige Kürze der Inschrift entschuldigte den Spott [5]).

V. 21. 22. Nur Johannes erzählt, daß das Synedrium den Spott gefühlt und deßhalb den Pilatus gebeten, die Inschrift auf eine pedantische Weise zu ändern, wie

---

1) Vergl. über diesen Dativ Matthiäs gr. Grammat. Bd. 2. S. 714 ff.

2) Da das λεγόμενον den Ortsnamen Griech. angiebt, so ist das übersetzende ὃς λέγεται gar nicht überflüssig, s. Gersdorfs Sprachcharakt. Bd. 1. S. 57.

3) Vergl. Winers Realleric. 1, 512. und Paulus Commentar und Handbuch zu Matth. 27, 33. Aber das κράνειον oder κράνιον vor Korinth hat nach Passow seinen Namen nicht von κρᾶνον oder κράνιον der Schädel, sondern von κράνον, der Kornelkirschenbaum.

4) S. Buxtorf Lexic. Talm. p. 440.

5) Ueber die Lage der Richtstätte nahe bey Jerusalem vergl. Winers Realwörterb. a. a. O.

dieser aber aus Rache gegen die Juden sich standhaft geweigert und sie mit der lakonischen Antwort abgewiesen habe: ὃ γέγραφα γέγραφα, es bleibt dabey [1]! —

V. 23. 24. Auch die Kleiderverlosung erzählt Johannes genauer und anschaulicher, als die drey ersten Evangelien. Vier Soldaten pflegten die Kreuzigung zu verrichten. Diesen kamen die Kleider des Hingerichteten zu. Das äußere Oberkleid, der Mantel, war leicht getheilt; es ließ sich ohne Schaden zertrennen, vielleicht war es ein ἱμάτιον τετράγωνον. So auch die übrigen Kleidungsstücke. Wie viele es gewesen seyn mögen, ist schwer zu sagen. Auf keinen Fall hat man nöthig unter τὰ ἱμάτια nur ein einziges zu verstehen. Der χιτὼν aber war, wie der genaue Johannes erzählt, ἄῤῥαφος, ohne Nath, ganz und gar, (ἐκ τῶν ἄνωθεν δι' ὅλου von Oben an durchweg) gewebt [2]. Da nun die Soldaten, um das schöne Stück Kleid nicht zu verderben, das Loos darüber warfen, so findet Johannes darin eine Bestätigung der alttest. Stelle Ps. 22, 19.(18.) Dieser Psalm wurde besonders wegen der allgemein messianischen Stelle V. 28 ff. von den älteren Juden und den Christen für ganz und speziell messianisch gehalten. Obgleich derselbe ursprünglich eine andere, nähere historische Beziehung gehabt haben muß, so ist doch die Schilderung des Leidenden von der Art, daß sie als ein Typus der Messiasleiden angesehen werden konnte [3]. Die Stelle ist übrigens genau nach der Sept. citirt. Ἱματισμὸς nimmt hier Joh., da er die Stelle für wörtlich erfüllt hält, für χιτὼν, τὰ ἱμάτια für die Oberkleider. Nach classischem Sprachgebrauche heißt ἱματισμὸς Kleidung überhaupt, es entspricht im Original dem Hebr. לְבוּשׁ, dem äußeren

1) Aehnliche Formeln aus den Rabbinen hat Lightfoot zu d. St. gesammelt.

2) S. Bynäus zu d. St. a. a. O. und Lampe.

3) S. unter den älteren Interpreten Lampe zu d. St. unter den neueren de Wette zu d. Ps.

Gewande, τὰ ἱμάτια dem בְּגָד, was auch das Obergewand ist.

V. 25 — 27. Als der Haufe sich verloren hatte, und die Spöttereyen vorüber waren, kurz vorher, ehe Jesus den Geist aufgab, traten Maria, die Mutter Jesu, Maria, die Frau des Klopas, (Luk. 24, 18. heißt vielleicht derselbige, Κλεόπας, eine ganz Griechische aus Κλεόπατρος, wie Ἀντίπας aus Ἀντίπατρος entstandene Benennung für unser mehr an den Hebr. Ursprung des Namens dieses Mannes חַלְפַי, Ἀλφαῖος, erinnernde Κλωπᾶς,) [1]) die Schwester der Mutter des Herrn, und Maria von Magdala (Matth. 27, 55. Luk. 8, 2.) an das Kreuz heran, und standen da, — wahrscheinlich schweigend in stillem, tiefem Schmerz und Wehmuth. Neben der Maria steht der treue Lieblingsjünger des Herrn. Mit kurzem, schönem Wort, (der Schmerz erlaubte ihm keine längere Rede mehr,) übergiebt er die Mutter, die verwaiſete [2]), dem treuen Johannes zur liebevollen Fürsorge. Und, indem er der Mutter einen Sohn giebt, giebt er auch dem geliebten Jünger eine Mutter! — Ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ist vielleicht nicht ganz streng zu nehmen. Erst nach der Auferstehung, — nach beendigtem Feste 20, 26. kehrte Johannes, wie es scheint, nach Galiläa zurück, wo er wahrscheinlich τὰ ἴδια (οἰκήματα) hatte.

V. 28 — 30. Der Kampf des irdischen Lebens war ausgerungen. Das Angstgeschrey des Herrn, wovon Matthäus 27, 46. erzählt, war früher. Jetzt da er alles vollbracht sieht, fordert er zu trinken. Der quaalvollste Durst pflegt die Gekreuzigten zu quälen. Die Soldaten reichen ihm von ihrem Soldatentrank (posca, vinum acidum), indem sie damit einen Schwam tränken und diesen auf einem

1) Anders Kuinöl. S. aber Winers Realw. Bd. 1. S. 55. 784.

2) War also Joseph, ihr Mann, schon todt? Die ἀδελφοὶ scheinen nach dieser Stelle keine leibliche Söhne der Maria gewesen zu seyn. Aber mit Gewißheit folgt es nicht.

(im Orient 1 bis 1½ Fuß hoch wachsenden) Ysopstengel (ὑσσώπῳ, nämlich καλάμῳ τοῦ ὑσσώπου siehe Matth. 27, 48.) an das nicht hohe Kreuz ihm an den Mund bringen [1]). Früher wollte er das ihm gereichte ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον, welches man den Gekreuzigten zur Betäubung reichte, nicht nehmen, weil er die Gegenwart und Klarheit des Geistes und des Gefühls bis zum letzten Athemzuge behaupten wollte, vergl. Matth. 27, 34.

Hierin findet Joh. seinem Pragmatismus gemäß eine Erfüllung der Schrift. Er sagt allgemein ἡ γραφή, obgleich er eine besondere Stelle meint, vergl. 17, 12. Die besondere Stelle, worauf er anspielt, steht Ps. 69, 22. (21.), und muß, da der Psalm ursprünglich nichts Messianisches enthält, als ein einzelner Typus angesehen werden. Ich beziehe ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφὴ auf das folgende λέγει. In dem ἵνα liegt der Johanneische Pragmatismus der Messian. Typik, nicht die Absicht Christi. Johannes gebraucht sonst von der Schrifterfüllung πληρωθῆναι, wie auch Cod. D und einige andere hier lesen, πληρωθῇ. Das synonyme τελειωθῇ ist durch das vorhergehende τετέλεσται herbeygeführt. — Was das τετέλεσται betrifft, so ist es in beyden Versen V. 28., (h. v. in corde erat, sagt Bengel) und V. 30. (nunc ore profert) eben als Präteritum [2]) auf dieselbe Weise zu erklären, als Wiederhall von 17, 4. Es ist das Messianische Werk auf Erden, was er nun völlig vollbracht sieht und dafür erklärt. Die Auferstehung ist nicht sowohl sein Werk, das er zu vollbringen hatte, als Gottes, vergl. 17, 25., und, was er nach der

1) Dieß ist die Ansicht von Claud. Salmasius de cruce p. 288. 311. 585 sqq. Die verschiedenen Ansichten hierüber siehe bey Wolf zu d. St. und Bynäus III. cap. 8. §. 9 — 17. Vergleiche auch Lampe zu d. St., welcher Blasii Cariophili dissertt. miscell., worin die Meinung des Salmasius vertheidigt und berichtigt wird, excerpirt. —

2) Grotius glaubte ohne Grund, das erste τετέλεσται so nehmen zu müssen: omnia mox consummata erunt.

Auferstehung thut, nur die Bewährung eben dieser. Ad unguem darf man das πάντα τετέλεσται um so weniger nehmen, da es nach V. 30. eine besondere Beziehung auf den Tod, als Schluß des irdischen Lebens, hat. — In der neueren Zeit [1]) aber hat man Anstoß genommen an der Beziehung des ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφὴ auf die bezeichnete Psalmstelle und den Ausruf διψῶ. Und in der That, wenn Christus die deutlich bewußte Absicht gehabt hätte, durch das διψῶ die Psalmstelle zu erfüllen, wüßte man nicht, was man sagen sollte. Aber, wenn ἵνα τελειωθῇ, wie gesagt, zum Johanneischen Pragmatismus gehört, wie anderes der Art, besonders in der Leidensgeschichte, so ist aller Anstoß gehoben. Man hat also gar nicht nöthig, mit van Hengel [2]) und Tholuck ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφὴ auf das vorhergehende τετέλεσται zu beziehen und die Stelle so zu fassen: Cum sentiret Jesus vitae suae finem proxime instare, seque (?) omnia consummasse, quae sibi, ut exitum haberent ss. literarum vaticinationes, his in terris consummanda essent, hoc proposito se sitire dixit, ut humectando ore spiritum remissum — — paulisper restitueret etc. Ja diese Auslegung ist nicht bloß unnöthig, sie scheint mir geradezu falsch zu seyn. Denn erstlich ist es gar nicht wahr, was Hengel aus 6, 15. 13, 1. schließt, daß Joh. ἵνα immer zum Vorhergehenden beziehe, schon 14, 31. beweist das Gegentheil. Ferner abgesehen von der immer etwas harten Ellipse, die man bey jener Auslegung anzunehmen genöthigt wird, so scheint es mir gar nicht im Sinne des Joh. zu seyn, das Werk Christi vorzugsweise als Vollendung des alttestam. Weissagung anzusehen. Er typologisirt die Geschichte Christi vielfältig, aber in dem persönlichen Bewußtseyn Christi bey Joh. ist

1) Besonders seit Michaelis und Semler.

2) Annotatio in loca nonnulla N. T. Amstelod. 1824. p. 62 sqq. Aehnlich in der Catene Theodorus Herakl. Cyrill beschränkt πάντα auf das Maaß der Grausamkeit der Juden gegen Christus.

sein Werk weit mehr eine ἐντολὴ Gottes, ein ihm von Gott neugeoffenbartes Werk, als ein in altteſtam. Vorbildern und Weiſſagungen vorgeſchriebenes. Endlich, wenn Joh. unter dem τετέλεσται wirklich die Vollendung der altteſtam. Weiſſagungen meinte, warum läßt er Chriſtum nicht ſagen V. 30.: τετέλεσται ἡ γραφή? Ja ich möchte behaupten, in dem Sinne war noch nicht alles erfüllt, denn ſchon V. 36 und 37. bringt wieder eine neue Erfüllung. — Der Euphemismus V. 30. παρέδωκεν τὸ πνεῦμα, iſt im religiöſen Sinne der neuteſtam. Schriftſteller durch τῷ θεῷ zu ergänzen.

V. 31. Nicht Deut. 21, 22., ſondern, wie Joh. beſtimmt andeutet, die παρασκευὴ (τοῦ σαββάτου), die hohe Feyer des morgenden Oſtertages [1]), bewog die Juden, den Pilatus zu bitten, daß die Leichname abgenommen würden vor Anfang des hohen Feſtes. Das Beinbrechen, crurifragium, wovon hier die Rede iſt, gehörte gewöhnlich zur Kreuzesſtrafe, beſonders bey den Sclaven [2]), nicht um den Tod der Gekreuzigten zu beſchleunigen, ſondern um den letzten Strafact zu üben. Das Beinbrechen kommt auch als eine beſondere Strafe vor unabhängig von der Kreuzigung [3]).

V. 32. Aus Matth. 27, 54. Mark. 15, 39. hat man ſchließen wollen, die Soldaten, welche den Gekreuzigten die Beine brachen, ſeyen andere geweſen, als die ſie gekreuzigt hatten. Wären es dieſelben geweſen, ſagt man, ſo würden ſie, da ſie Jeſum hatten ſterben ſehen, das Beinbrechen nicht auch an ihm haben verſuchen wollen. Möglich, daß es andere waren. Aber nur Mark. ſagt a. a. O., daß der Centurio das Sterben Jeſu bemerkte. Der Schluß iſt alſo nicht ſicher.

---

1) S. zu 18, 28.
2) S. die Beweisſtellen aus den Alten bey Lipsius de cruce 2, 14. ed. Vesal. 1675. p. 111 — 113.
3) S. Sueton Octav. Cap. 67. und Casaubon. zu d. St.

V. 33. 34. Jesus schien den Soldaten gestorben zu seyn. Da es aber möglich war, daß der wirkliche Tod noch nicht erfolgt war, so gebrauchten sie das, wie es scheint, gewöhnliche Mittel der Todesprüfung, um im Fall Jesus noch nicht wirklich todt war, ihm den letzten Todesstoß zu geben. Nur wirklich Todte durften vom Kreuze abgenommen werden [1]). Einer der Soldaten also sticht mit der Lanze, — nach Soldatenart gewiß nicht bloß die Haut ritzend [2]), was auch wohl mit der Lanze schwerlich ging, — in die Seite Jesu. Der Stich ist so derb und breit, daß Jesus nach seiner Auferstehung 20, 27. zu Thomas sagen kann: *φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου!* Wenn der Soldat dem Gekreuzigten gegenüber, die Lanze mit der rechten Hand führte, so traf der Stoß vielleicht die linke Seite. Für die medicinische Untersuchung ist zu bedauren, daß Joh. die *πλευρὰ* nicht näher bestimmt, ja daß der technische und vulgäre Sprachgebrauch von *πλευρὰ* weder bestimmt noch einig genug ist, um mit einiger Sicherheit den Ort und die Art der Verwundung zu beurtheilen [3]). Nur so viel ergiebt sich, daß die militärische Todesprobe [4]) keine oberflächliche Ritzung gewesen seyn kann. Eine solche hätte nichts erprobt. — Joh. erzählt, sogleich nach dem Stich sey Blut und Wasser hervorgekommen. Dieß *αἷμα καὶ ὕδωρ* als Hendiadys für flüssiges Blut zu nehmen, ist wider den Ton

1) Cruces suspiduntur, percussos sepeliri carnifex non vetat Quinctilian. Declam. 6, 9. und die Bemerk. Hugs darüber in der Freyb. Zeitschrift a. a. O. S. 65.

2) So wird *νύττειν* allerdings zuweilen gebraucht, in der Regel aber ist es mehr, siehe Xenoph. Anab. 3, 1. 9., Aelian Hist. anim. 1, 56. Iliad. 5, 45 sqq.

3) Nach Origenes Comment. in Matthaeum Cap. 27. geschah nach Röm. Sitte die percussio sub alas corporis (Hug übersetzt, Achselhöhlen). Origenes hält die percussio für eine Abkürzung der Todesqual, und er meint, Jesus sey wunderbar früher gestorben, als die percussio Statt fand, die so nur als Todesprobe erscheint.

4) Dafür hält den Lanzenstich auch Cyrill: *βραχύ τι ἀπιστήσαντες, ὡς ἤδη τεθνήκοι, λόγχῃ διανύττουσι τὴν πλευράν.*

und Charakter der Stelle, welche das Factum genau anzugeben bestrebt ist. Unstreitig drückt sich Johannes nach der gemeinen Erfahrung und der populären Sprache aus. Nun ist es, sagt man, eine gemeine Erfahrung, daß bald nach dem Tode das Blut anfängt sich in Blutkuchen und Blutwasser zu zersetzen; und daß bey tieferen Verwundungen frischer Leichen Blut und Wasser nebeneinander quillt. So läge also in dem Hervorfließen des Blutes und Wassers nach Joh. ein Beweis, daß Christus bereits verschieden war. So scheint es nahmen dieses auch die hinrichtenden Soldaten. Gruner [1]) sagt freylich, das Hervorfließen von Blut und Wasser beweise, daß Jesus, als er den Stich bekam, noch lebte. Er setzt aber auch hinzu, die Lebenskraft müsse in Jesu so geschwächt gewesen seyn, daß der Lanzenstich, — was er in diesem Falle wohl auch sollte, sie auf jeden Fall ganz tödtete. Aber nach Johannes war der Tod bereits (V. 30) erfolgt, als der Lanzenstich die Seite verwundete. — Der Theolog ist hier in einer eigenen Verlegenheit. Wohlwollende Aerzte [2]) haben von jeher dem Evangelium die Hülfe ihrer Kunst angeboten. Sie haben zu zeigen gesucht, daß nach den Datis, die vorliegen, auch der ärztliche Beweis geliefert werden könne, daß Jesus am Kreuze wirklich gestorben sey. Aber weder sind sie in ihren Beweisführungen einig, noch kann der gewissenhafte Exeget überall die Sicherheit der historischen und exegetischen Prämissen anerkennen, worauf die medicinischen Beweisführungen sich gründen. — Man muß zugeben, daß rein wissenschaftlich betrachtet, außer der wirklichen Fäulniß

1) Ferd. Gruner Comment. de J. Chr. morte vera non simulata. Acc. G. Gruneri Vindiciae mortis J. Chr. verae Hal. 1805. 8.

2) Die betr. Litteratur s. bey Haase Leben Jesu §. 133. Zu den dort angeführten kommt noch Schmidtmanns einleuchtende medicinisch-philosophische Beweise, daß J. Christus nach der an ihm vollzogenen Kreuzigung, nicht von einer Tod-ähnlichen Ohnmacht befallen gewesen, sondern wahrhaft gestorben, aber darauf von den Todten wieder auferstanden sey. Osnabr. 1830. 8.

kein absolut sicheres Kennzeichen des vollkommenen leiblichen Todes vorhanden ist. So kann also der Zweifel immer den Schein der Möglichkeit gewinnen, als sey Christus nur aus einer tiefen Ohnmacht erstanden; wiewohl ihm gesagt werden muß, daß Tausende als wirklich todt angesehen werden müssen, ehe die Fäulniß eintritt. Ueberhaupt aber stimme ich Dr. Olshausen bey, der es für gerathener hält, die wichtige Ueberzeugung der Christen, daß Christus vom wirklichen Tode auferstanden ist, nicht abhängig zu machen von Aeußerlichkeiten, welche van dem Zweifel, — ich setze hinzu auch von der medicina forensis in der Hand gläubiger Aerzte bald so, bald anders aufgefaßt werden können. Ich meines Ortes bleibe einfach bey zweyerley stehen: 1) daß theils in dem sittlichen Charakter Jesu und der Apostel, theils in dem ganzen ethischen Pragmatismus der evangelischen Geschichte die für meinen Glauben sichere Bürgschaft liegt, daß Christus weder *scheinbar* gestorben, noch *scheinbar* auferstanden ist; und 2) daß keine medicinische Kunst und keine skeptische Kritik bisher im Stande gewesen ist, aus den evangelischen Relationen auch nur die Wahrscheinlichkeit nachzuweisen, daß Jesus nicht *wirklich* gestorben und auferstanden sey [1]).

V. 35. Joh. legt auf das, was er V. 32—34. aus eigener Anschauung erzählt, ein besonderes Gewicht. Als

1) Besonders interessant ist zu sehen, wie in der neuesten Zeit selbst die Stelle des Josephus vita §. 75., (wo er erzählt, wie von 3 Gekreuzigten am Wege nach Thekoa, nachdem sie auf seine Fürbitte abgenommen, einer am Leben blieb), woraus Herr D. Paulus schließen wollte, daß man *mehrere* Tage nach der Kreuzigung leben und sogar von den Wunden geheilt werden könne, theils von Dr. Bretschneider (Studien und Kritiken 1832. Heft 3. S. 625—628., vergl. Dr. Paulus in der allgemeinen Kirchenz. 1833. Litteraturbl. Nr. 8 und 9. und die Antwort von Bretschneider, ebendaselbst Litteraturbl. Nr. 33.), theils von Hug in den Beiträgen zur Geschichte des Verfahrens bey der Todesstrafe der Kreuzigung in der Freyb. Zeitschrift Heft 7. S. 144 ff. so erörtert ist, daß daraus nur die größere Wahrscheinlichkeit folgt, daß Jesus am Kreuze wirklich gestorben sey.

wäre gerade hier ein absonderlicher Gegenstand des Zweifels, und als läge in seinem Zeugnisse ein besonderes Moment des Glaubens, betheuert er, daß er es mit eigenen Augen gesehen; daß sein Zeugniß wahr sey, daß er wisse, daß es wahr sey, was er sage, und daß seine Absicht dabey sey, daß auch seine Leser glauben möchten. — Dieser Vers wird mir, je mehr ich ihn mir überlege, desto schwieriger. — Was zuerst die Interpunction und Construction betrifft, so scheint mir ἵνα zu μεμαρτύρηκε bezogen werden zu müssen, so daß καὶ — ἀληθῆ λέγει als Parenthese zu denken ist [1]). Dr. Schulz schließt ὅτι ἀληθῆ λέγει von der Parenthèse aus, so daß ὅτι von μεμαρτύρηκε abhängig ist, und ἵνα von λέγει. Aber ich gestehe nicht begreifen zu können, was das heißen soll: Und der es gesehen, hat bezeugt, — daß er Wahres sagt, damit auch Ihr glauben möget. Auch erscheint bey dieser Construction κἀκεῖνος οἶδεν zu object- und beziehungslos. Nach der Analogie von 21, 24. gehört κἀκεῖνος οἶδεν mit ὅτι ἀληθῆ λέγει zusammen; und eben so scheint die parallele Stelle 20, 31. dafür zu sprechen, daß ἵνα von μεμαρτύρηκεν abhängig ist. Knapp theilt den Vers so ab, daß καὶ ὁ ἑωρακὼς bis ἡ μαρτυρία und κἀκεῖνος bis πιστεύσητε zwey durch ein Kolon getrennte Sätze bilden. Aber ich halte es für unthunlich, ἵνα mit ὅτι ἀληθῆ λέγει zu einem schicklichen Sinne zu verbinden. — Da ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε kein anderer seyn kann, als der Evangelist Johannes, so muß man das Perfectum μεμαρτύρηκε eben von der gegenwärtigen Mittheilung V. 32—34. verstehen, ähnlich, wie 1, 34., etwa in dem Sinne, er wolle es hiermit bezeugt haben, damit auch sie um seines Zeugnisses willen glauben möchten. Und zwar, fügt er in Parenthese hinzu, ist sein Zeugniß ein echtes ἀληθινὴ,

1) Ich freue mich, hierin mit van Hengel Annot. p. 89. in Uebereinstimmung zu seyn.

d. h., das auf eigenem Sehen und Erfahren beruhet; ja noch mehr, er weiß, daß es Wahrheit ist, nicht irgend eine Täuschung, was er sage. — Worauf legt nun Johannes in dem, was er V. 32 — 34. erzählt ein solches Gewicht? Was ist darin ein so bedeutendes Glaubensmoment? Aus V. 36 und 37. muß man wegen des γὰρ schließen, daß es eben das Nichtzerschlagen der Gebeine und das Durchstechen der Seite ist. Darin findet er die Erfüllung von zwey alttestam. Schriftstellen, von denen die eine sich auf das typische Osterlamm bezieht, die andere ihm als eine bestimmtere Messianische Weissagung erscheint. — Wie aber? Man ist in der Leidensgeschichte bey Joh. gewohnt, daß er auch in unbedeutenderen Nebenpuncten eine Erfüllung der Schrift sucht. Aber nirgends vorher legt er darauf ein solches Gewicht, wie hier, so daß er das πιστεύειν davon abhängig macht. Er bestimmt das πιστεύειν nicht näher, aber eben weil es so absolut steht, muß man es von dem Glauben an den Sohn Gottes verstehen, der sich auch im Sterben als solcher bewährt, so daß alles Typische und Prophetische in ihm zur Erfüllung und Vollendung gelangt. Wir können uns in diese Glaubensbegründung nicht ganz mehr versetzen. Sie ist uns durch das Joh. Evangelium selbst entbehrlich geworden. Aber apostolisch ist sie, und, wenn wir uns auch in dogmatischer Hinsicht nur an die darin liegende Idee halten, daß seinem Wesen nach in Christo alles erfüllt und vollendet ist, was das alte Testament von göttlicher Offenbarung, Erlösung und Reichsstiftung enthält, in exegetischer und historischer Hinsicht haben wir kein Bedenken, eben jene Glaubensbegründung in unsrer Stelle anzuerkennen. — Allein, indem wir den Zusammenhang so fassen, tritt das für uns so bedeutend gewordene καὶ εὐθὺς ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ ganz in den Hintergrund. Es ist in dem ἑωρακὼς als Object mitbegriffen, aber wenn Joh. darin ein besonderes Zeichen des wirklich erfolgten Todes gefun-

den hätte, würde er es nicht V. 35 — 37. irgendwie bestimmter hervorgehoben haben? Ich denke mir, daß er es gelegentlich erwähnt in Beziehung auf das ὡς εἶδον αὐτὸν ἤδη τεθνηκότα V. 33., um eben dieß τεθνηκότα zu bestätigen. Wenn V. 35. sich vorzugsweise auf den Erfolg der Todtenprobe bezöge, müßte dieß besondere Object von ἑωρακὼς näher bestimmt seyn, und V. 36. dürfte nicht γὰρ stehen. — Aeltere Ausleger [1]) finden in dem Gesondertseyn von Blut und Wasser gar ein Mirakel und einen Beweis für die übermenschliche Natur Christi. Neuerdings meint Olshausen [2]), Joh. wolle durch das ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ gegen doketische Ansichten die Realität der wahrhaft-menschlichen Leiblichkeit Christi darthun. Er findet auch 1 Joh. 5, 6 ff. eine symbolische Auffassung von dem αἷμα καὶ ὕδωρ aus der Wunde des Erlösers. Aber weder das eine noch das andere kann ich ihm zugeben; jenes nicht, weil ich dem Joh. eine solche physikalische Beweisführung nicht zutraue, sie ist für sein Evangelium unnütz, und um mehr zu seyn, als das, zu sehr in den Hintergrund gestellt; dieses nicht, weil 1 Joh. 5, 6., wenn wir nicht den Joh. in die verworrenste Allegorik verwickeln wollen, αἷμα den erlösenden Tod und ὕδωρ die Taufe des Erlösers bezeichnet, beydes aber nicht die Menschlichkeit, sondern die historische Messianität Christi bezeugen soll, und alle Beziehung auf ein so untergeordnetes Factum, wie Blut und Wasser aus der Wunde, durchaus fehlt.

V. 36. 37. Johannes fügt hinzu, ἐγένετο γὰρ ταῦτα, ἵνα u. s. w. — offenbar in diesem Sinne: Es liege hierin um so mehr ein Glaubensmoment, da das Nicht-

---

1) Nicht bloß patrist. Exegeten, wie Euthymius, der hinzusetzt: ἐκ νεκροῦ γὰρ ἀνθρώπου κἂν μυριάκις νύξῃ τις, οὐκ ἐξελεύσεται αἷμα, sondern auch seit der Reformationszeit mehrere, s. Koecher Analecta und Lampe Comment. zu d. St.

2) Aehnlich Hammond zu d. St. mit Beziehung auf 1 Joh. 5, 6 ff. Wetstein: ut credatis, verum fuisse hominem.

beinbrechen und der Stich der Schrift gemäß geschehen seyen. Die Stelle der Schrift V. 37. findet sich Exod. 12, 46. vergl. Num. 9, 12. Ps. 34, 21. Joh. vergleicht also Jesum typologisch mit dem Osterlamme. Die ἑτέρα γραφὴ V. 37. steht Zach. 12, 10. Das Citat des Johannes weicht von der Sept. (ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο) ab; das Johanneische εἰς ὃν ἐξεκέντησαν ist wörtliche Uebersetzung des Originals, denn דָּקַר ist ursprünglich ἐκκεντεῖν, κατακεντεῖν, wie die Septuaginta auch sonst das Wort übersetzt. Ob es im Zusammenhange der Stelle metaphorisch zu nehmen sey (probris lacessere, insultare), wie die Sept. gethan zu haben scheint [1]), ist wenigstens noch zweifelhaft [2]). Joh. nimmt es wie mir scheint mit Recht nicht so. Die Stelle des Zacharias steht in einem Zusammenhange, dem man den idealen Messianischen Charakter nicht absprechen kann, wiewohl die Messianische Person darin sehr dunkel und unklar dargestellt ist, gebunden in Zeitbeziehungen, die man nicht mehr mit Sicherheit zu deuten weiß, so daß nur sehr bruchstückweise das, was vom Hirten und dem Engel Jehovas gesagt wird, auf den neutestam. Christus bezogen werden kann. — Joh. betrachtet als Hauptmoment der Erfüllung des ἐξε-

1) S. Hengstenbergs Christol. des A. T. Bd. 2. S. 299. Ich stimme jetzt (vergl. Einl. in die Offenb. des Joh. S. 340.) Hengstenberg gegen Ewald bey, daß die Lesart der LXX keine spätere Corruption ist. Aber ich muß bemerken, daß, wenn man meint, es werde durch dieses Zugeständniß etwas Bedeutendes für die Joh. Authentie der Apok. gewonnen, dieß eine Täuschung ist. Ich glaube nemlich gar nicht, daß Johannes die Beziehung der Stelle des Zacharias auf den Lanzenstich oder die Tödtung Christi durch die Juden zuerst und allein gemacht hat. Nach der Anspielung auf Zach. 12, 10. in Matth. 24, 30. zu urtheilen, war jene Beziehung der Stelle allgemeiner und etwas constantes in der apost. Kirche. Der Verf. der Apok. nahm sie, wie er sie in den Gemeinden vorfand.

2) S. Rosenmüllers Scholien zu Zach. 12, 10., wo die metaphor. Bedeutung vertheidigt wird. Demnach übersetzt de Wette: den sie geschmähet. Vergl. dagegen Kuinöl und Lampe zu d. St., besonders aber Hengstenbergs Christologie des A. T. Bd. 2. S. 291 ff.

κέντησαν, was er offenbar nicht auf die ganze Kreuzigung, ja das ganze Leiden Christi, wie Hengstenberg ohne allen Grund behauptet, sondern auf das besondere Moment der Durchbohrung mit der Lanze bezieht. Das ὄψονται bezeichnet nach dem Original das sehnsüchtige, reuige Hinblicken auf Christus. Man treibt die buchstäbliche Auslegung zu weit, wenn man mit Meyer behauptet, Joh. meine hier eben nur die Römischen Soldaten, welche Jesum gestochen hatten. Gerade die Joh. Allegorie fordert um so mehr eine weitere Beziehung auf die Feinde Christi überhaupt, namentlich die Juden, da, wenn man einmahl alles wörtlich nehmen will, Joh. statt des Plurals ὄψονται den Singular hätte setzen müssen. Joh. meint die feindliche Judenwelt überhaupt. Aus dieser hatte sich, als er sein Ev. schrieb, bereits eine Menge solcher gesammelt, welche nach dem Durchstochenen schaueten, als auf ihr Heil; vergl. AG. 2, 23. 37. In diesem Sinn war das ὄψονται bereits in Erfüllung gegangen. Die Zeit der Parusie, worauf Meyer das ὄψονται bezieht, gehört gar nicht hieher. Apok. 1, 7. findet diese Beziehung Statt; aber was beweist das für unsere Stelle?

Van Hengel [1]), vermuthet, daß Joh. ursprünglich so geschrieben habe: καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ ἥ λέγει. Schon die Alten stießen sich an der gewöhnlichen Lesart, weil die natürliche Construction und Zurückbeziehung auf ἵνα πληρωθῇ leidet, wenn bloß γραφὴ λέγει gelesen wird. Deßhalb lassen einige Auctoritäten λέγει ganz weg, andere haben λέγουσα. Indeß trage ich Bedenken, der an sich sehr leichten Conjectur beyzustimmen. Joh. konnte in gedrängter Kürze recht gut sagen: Und wiederum sagt eine andere Schriftstelle: ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, wobey er voraussetzt, daß jeder seiner Leser im Gedanken, ohne gerade die förmliche Construction zu suchen, auf ἵνα πληρωθῇ

1) A. a. O. p. 78 — 88.

und V. 34. zurückgehen werde. Solche Anomalien gehören zur geistigen Lebendigkeit des Schriftstellers, die man nicht verwischen darf.

Zu V. 38—42. vergl. die ergänzenden Erzählungen Matth. 27, 57—61. Mark. 15, 42—47. Luk. 23, 50—56. Ueber Joseph von Arimathia geben die drey ersten Evangelien nähere Auskunft [1]). Dieser begüterte, gläubige und edle Mann, bisher aus Furcht vor den Juden verborgen, tritt jetzt muthig auf und bekennt seine Pietät gegen den verehrten Freund und Lehrer. Er wußte vielleicht, daß Christus wirklich gestorben sey, und der Leichnam abgenommen werden sollte. Wahrscheinlich bat er bey Pilatus darum, den Leichnam Jesu abnehmen zu dürfen, bald nachdem die Juden bey dem Landpfleger um das Beinbrechen und Abnehmen der Gekreuzigten vor Sabbathsanfang angehalten hatten, vergl. Mark. 15, 44. Da Pilatus vom Centurio hört, Jesus sey wirklich schon todt, so macht er keine Schwierigkeit. Nicht selten schenkte man die Leichname der Gekreuzigten ihren Angehörigen zur Bestattung [2]). Kaum also war, wie es scheint, das Beinbrechen beendigt, so kommt Josephus von Arimathia dazu und nimmt den Leichnam Jesu ab. Nikodemus bringt Myrrhen und Aloe [3]), (das letztere gebrauchten auch die Aegyptier zur Leichenbestattung,) ὡς λίτρας ἑκατόν, — für die fromme Verehrung der wohlhabenden Männer nicht zu viel [4]). Nach Jüdischer Sitte, bemerkt Johannes, wird der ἐνταφιασμὸς ver-

1) S. Winers Realwörterbuch S. 716 ff.

2) S. Quinct. Declam. 6, 9. Besonders bey den Juden war es Sitte, die Leichname abzunehmen und zu begraben s. Joseph. de b. J. 4, 5. 2. Philo c. Flacc. p. 977. Ed. Mangey II. p. 529. ed. Richt. §. 10. Die Röm. Antiquität in diesem Puncte erläutert Walther a. a. O. S. 309 ff. vergl. Hug in der Freyb. Zeitschr. Heft 5. S. 174 ff.

3) Ueber die Aloe, eigentl. ξυλαλόη, zum Einbalsamiren vergl. Winers Realw. 1. p. 54.

4) Man vergl. damit, was Josephus von dem ἐνταφ. des Herodes erzählt. Arch. 17, 8. 3.

richtet. Es war also kein Aegyptischer ἐνταφιασμὸς, wonach man Hirn und Eingeweide herausnahm und das Leere mit Gewürz füllte. Nur vorläufig scheinen Joseph und Nikodemus die Bestattung verrichtet zu haben. Der Tag eilte zu Ende und das Fest war vor der Thür. Die vollständigere Bestattung, die ἄλειψις, konnte erst nach beendigtem Sabbath Statt finden. Nimmt man an, entweder daß die Frauen Mark. 16, 1. Luk. 23, 55. — 24, 1. nichts von diesem ἐνταφιασμὸς wußten, oder, wenn sie dabey waren, wie Matth. Markus und Lukas versichern, die vollständigere Bestattung den Tag nach dem Sabbath zu verrichten sich vornahmen, so verschwindet auch diese Enantiophanie zwischen Joh. und den drey ersten Evangelien. Eine reine Entscheidung der Differenz ist aber nicht möglich.

Der κῆπος könnte, nach Matth. 27, 60. zu urtheilen, ein Eigenthum des Joseph gewesen seyn. Nach V. 42. wählte man, weil die Zeit drängte, das nahe Grab. Man hatte also vielleicht die Absicht, ein entfernteres zu nehmen, der größeren Sicherheit wegen. Aber die παρασκευὴ hinderte es. In welchem Sinne das Felsengrab ein neues war, giebt Luk. 23, 53. genauer an.

20, 1 — 31.

Die Auferstehung und beglaubigende Erscheinungen des Auferstandenen bey und in Jerusalem.

Johannes erzählt hier nur, was er selbst sah, und von der Maria Magdalena erfuhr.

V. 1 — 10. Mit der Zeitangabe V. 1. stimmt am genauesten überein Luk. 24, 1. Für τῇ μιᾷ [1]) τῶν σαββάτων hat Mark. 16, 9. τῇ πρώτῃ σαββάτου. Τὰ σάββατα in der Aramäischen Bedeutung von Woche, wie hier, siehe Matth. 28, 1. Mark. 16, 2. 1 Kor. 16, 2. [2]) —

1) S. Winers Grammatik S. 204.
2) Vergl. Bretschn. Lexic. man. p. 389.

Johannes erzählt nur von der Maria Magdalena. Ging sie vielleicht zu allererst? Sie war von bewegsamer Art. Oder deutet das οἴδαμεν V. 2., (wofür unbedeutende Auctoritäten οἶδα haben und neuere Conjectur οἶδα μὲν darbietet,) darauf hin, daß es zwar mehrere Frauen waren, Joh. aber nur diese eine erwähnt, weil sie allein zurücklief und ihm und dem Petrus die Nachricht brachte [1])? Nach Matth. 28, 1. Mark. 16, 1. Luk. 24, 1. waren es mehrere Frauen die so früh zum Grabe hinausgingen, um den Leichnam zu salben.

Auf die Nachricht der Maria Magdalena, die, da sie den Stein weggewälzt sieht, ohne genauere Untersuchung der Sache mit ihrer ängstlichen Vermuthung zurückgelaufen war zu Simon Petrus und Johannes, — eilen diese beyden (nach Luk. 24, 12. Petrus allein) zum Grabe hinaus, während ihnen, wie es scheint, Maria Magdalena langsamer nachfolgt. Charakteristisch bemerkt Joh., er sey schneller gelaufen und früher am Grabe gewesen, als Petrus. Solche Züge beurkunden die Echtheit des Evangeliums selbst dem Zweifelsüchtigsten. Unter der Zeit waren die übrigen Frauen, welche die Engelserscheinung gehabt hatten, auf einem anderen Wege zur Stadt zurückgekehrt. Johannes, der wie es scheint aus natürlicher Scheu es nicht wagt, zuerst in das Grab hineinzugehen, erblickt (βλέπει) bloß die Grabtücher. Petrus aber, der darauf in das Grab hineingeht, sieht (das beschauende θεωρεῖ) die Grabtücher auch, aber gesondert davon auch das Schweißtuch an einem besondern Orte [2]). Davon überzeugt sich nun auch Johannes V. 8. Er konnte daraus vermuthend schließen, daß der Leichnam mit Bedacht und ohne Gewalt weggenommen sey. So war er mit dem Glauben nicht viel weiter, als Maria

1) Meyer meint οἴδαμεν sey: ich und Ihr, nemlich Petr. und Joh. Aber wie kann Maria so sprechen, da sie es ja eben erst den Jüngern erzählt?

2) Χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον.

Magdalena. — Aber für diesen vermuthenden Schluß ist καὶ ἐπίστευσεν mehr als zu viel. Ich bin in der ersten Ausgabe denen gefolgt, welche ἐπίστευσεν auf den Bericht der Maria V. 2. beziehen. Aber daß der Leichnam nicht da war, das sah Johannes; daß man denselben ohne Gewalt weggetragen habe, (aber wohin und wie ohne die ὀθόνια?) mochte er vermuthen; aber diese Vermuthung war für das Johanneische πιστεύειν gänzlich indifferent. Joh. gebraucht πιστεύειν in diesen Kapp. öfter ohne unmittelbare nähere Objectbestimmung, aber immer in religiöser Beziehung vgl. 19, 35. 20, 25. 27. 29. Da bey den Jüngern das Christl. Glauben überhaupt vorauszusetzen ist, so kann ἐπίστευσεν hier, wie V. 25., nur von dem besonderen Glauben an das Wunder der Auferstehung verstanden werden. Dieser Glaube ward hier zunächst äußerlich erregt durch das ordentliche Liegen der Grabtücher und des Sudariums, woraus man zunächst auf irgend ein Außerordentliches schließen konnte. Trat nun dazu die Erinnerung an die Vorhersagungen Christi, wie sie die drey ersten Evangelien enthalten, so war Joh. auf dem Puncte zu glauben, daß Christus auferstanden sey. — Mit dieser Auslegung aber scheint V. 9. in Widerspruch zu stehen. Denn wenn es hier heißt, οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι, wird dadurch nicht die gänzliche Unwissenheit der Jünger über die Auferstehung ausgesprochen, also auch ihr Nichtglauben in diesem Puncte? So scheint es allerdings, und dieß ist eben der Grund, warum man versucht hat, ἐπίστευσεν auf die Nachricht der Maria V. 2. zu beschränken. Dazu kommt, daß nach Luk. 24, 12. Petrus nur θαυμάζων τὸ γεγονὸς nach Hause geht. Allein, abgesehen von den obigen Gegengründen, würde dann Joh. nicht haben schreiben müssen καὶ ἐπίστευσεν τῇ γυναικὶ oder τῷ λόγῳ, ᾧ εἶπεν ἡ Μαρία, vgl. 2, 22.? Klarer und sicherer scheint jener Schwierigkeit abgeholfen zu werden, wenn man mit Cod. D. οὐκ ἐπίστευσεν liest.

Aber wohl Niemand wird dieser kühnen Conjectur eines oberflächlichen Abschreibens das Wort reden. Daß Joh. gar nicht eher an die Auferstehung geglaubt habe, als bis Jesus sich ihm persönlich und lebendig dargestellt hatte, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Wie nun? Ich glaube, daß diejenigen Recht haben, welche in V. 8 und 9. einen Gegensatz der Glaubensweisen angedeutet finden. Nemlich so: Das Ideal des Glaubens an die Auferstehung Christi ist für Johannes das Glauben wegen der Schrift, und zwar der Glaube, daß Christus nach göttlichem Rathschlusse auferstehen müsse, vergl. 2, 22. Diesen wissenden Glauben hatten die Jünger damahls noch auf keine Weise; erst nach der Auferstehung gewannen sie ihn. Hätten sie ihn früher gehabt, so mußten sie, ohne alle Hülfe des Sehens, fest vertrauen, daß der Heilige Gottes die Verwesung nicht schauen werde AG. 2, 24 ff. Joh. will also sagen, er und seine Mitjünger standen damahls noch auf der niedrigeren Stufe, daß sie des Sehens (εἰδε) bedurften, um zu glauben. Auf diesen Gegensatz der niederen und höheren Glaubensstufe bezieht sich das γὰρ V. 9. Eben so wird V. 29. von Christo selbst in Gegensatz gestellt ὅτι ἑώρακάς με πεπίστευκας und μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες! bey dieser Auslegung entsteht gar die Nothwendigkeit nicht, ᾔδειαν [1]), wie Tholuck meint, plusquamperfective zu nehmen. Das Imperfectum ist hier ganz in der Ordnung, eben weil ein zu dem historischen Tempus ἐπίστευσεν gehöriger Nebenumstand angegeben werden soll. — Uebrigens muß man allerdings auch aus dieser Stelle schließen, daß Christi Vorhersagungen von seiner Auferstehung in den synopt. Evangelien mehr dunkel als bestimmt gewesen seyn müssen. Bey bestimmteren Vorhersagungen würden die Jünger mit einigem Gedächtniß rascher zum Glauben gewesen seyn, als sie sind. — Erwartungs-

1) Ueber diese Form statt ᾔδεισαν s. Winers Grammatik S. 78.

voll, wie sich das Wunder, was sie ahnen, weiter enthüllen werde, kehren die beyden Jünger nach Hause zurück, in ihre καταγωγή, sagt Euthymius, worunter er, wie es scheint, die Herberge der Jünger in der Stadt versteht.

V. 11 und 12. Maria war später an das Grab zurückgekehrt und steht nun allein am Grabe weinend. Da sie in das Grab hineinsieht, bemerkt sie zwey Engel in weißen Gewändern. Nach Mark. und Lukas sahen die Frauen (außer der Maria Magdalena) gleich im Anfange, da sie in das Grab hineingingen, nach Mark. einen, nach Luk. zwey Engel. Nach Matthäus saß der Engel auf dem Steine vor der Thür des Grabes. Nach Mark. war der Engel ein νεανίσκος, bey Luk. heißen beyde Engel ἄνδρες δύο. Diese Enantiophanie genügend zu lösen, scheint mir unmöglich. Auf jeden Fall hat, was die Zahl der Engel betrifft, welche die Frauen sahen, entweder Luk. oder Mark. Unrecht. Zu künstlich ist die Annahme, daß ein Theil der Frauen vorn im Grabe stehen geblieben, und so nur einen, ein anderer Theil aber, tiefer ins Grab hineingehend, zwey Engel gesehen habe. Wie aber kam es, daß Petrus und Johannes nichts von den Engeln sahen, und nur die Maria? Wo waren die Engel geblieben, welche die Frauen zuerst sahen, und wo kamen sie wieder her, als Johannes und Petrus weg waren? — Anzunehmen, daß Maria früher wieder an das Grab gekommen, als die beyden Jünger, und also, chronologisch betrachtet, Joh. 20, 11 — 17. vor 3 — 10. zu setzen sey [1]), will sich nach meiner Ansicht auf keine Weise schicken. Eher noch möchte ich mich, wiewohl ungern, entschließen, mit Griesbach [2]) anzunehmen, die Engel seyen, als Petrus und Johannes im Grabe waren, in den Seitengängen des weiten Grabes

1) So Dr. Paulus, Commentar Bd. 3. S. 870. 872 ff.

2) S. Griesbachs Vorlesungen über die Hermeneutik des N. T. mit Anwendung auf die Leidens- und Auferstehungsgeschichte. S. 293. 94.

gewesen, — zufällig, oder vielleicht absichtlich, weil sie die Apostel nicht kannten, und nicht wußten, ob es Freunde oder Feinde waren. Aber bey diesem Lösungsversuche scheint sich die Engelerscheinung in ein natürliches Factum verwandeln zu müssen. Waren die Engel aber Menschen, so waren es gewiß Freunde Jesu; dann kannten sie auch die beyden Jünger. — Auffallend und für den aufmerksamen und unbefangenen Beobachter von Bedeutung ist es, daß Maria Magdalena den einen Engel zu den Häupten, den andern zu den Füßen, wo der Leichnam gelegen hatte, sitzen sieht. Die Engel bey Lukas stehen oder stellen sich zu den Frauen. Doch wer will den Schleier lüften, der diese Engelerscheinung bedeckt! Weder der gläubige, noch der kritische Forscher vermag es.

V. 13—18. Maria spricht zu den Engeln, die sie fragen, warum sie weine, nicht als zu Engeln; sie erschrickt nicht vor ihnen, fragt sie nicht, da sie es doch wissen konnten, was sie zu wissen begehrte. — Vielleicht, daß ein Geräusch sie in der Unterredung mit den Engeln störte, die Tritte eines Kommenden. Ohne eine Antwort der Engel abzuwarten, wendet sie sich zurück. — Sie erkennt Jesum nicht, hält ihn für den Gärtner. Man kann sich mancherley Ursachen dieses Verkennens denken. Versunken in ihrem Schmerz, sieht sie nicht recht auf und erkennt den Unerwarteten nicht. Der Kreuzestod hat ihn mehr und weniger entstellt. Die gewohnte Kleidung fehlt. Das alles wirkte zusammen. Daß sie ihn für den Gärtner hält, hat man daraus erklären wollen, daß er die Kleider des Gärtners angehabt, daß er sich dieselben von dem befreundeten Gärtner habe geben lassen, um seine Nacktheit, in der er aus dem Grabe gekommen war, zu bedecken. Dieß letztere ist sehr unwahrscheinlich. Hug [1]) hat dagegen auf eine eben so interessante, als gründliche Weise folgendes wahrschein-

1) Freyb. Zeitschrift Heft 7. S. 162 ff.

lich gemacht: „Jesus war mit dem sogenannten Lendentuche, (einer kurzen leinenen Schürze, subligaculum, lumbare, welche man unter dem χιτὼν trug) gekreuzigt worden; dieß forderte der Anstand bey Römern und Juden; die andern Gewänder nahm man ihm, in so fern war er nackt, aber das Lendentuch hatten ihm auch die rohen Soldaten gelassen. Mit dieser Bedeckung war er wahrscheinlich auch dem Grabe übergeben worden. Als er wieder lebend aus dem Grabe hervorging, war ihm nur dieses Lendentuch geblieben. In dieser Bekleidung wurde er verkannt. Maria hielt ihn für den Gärtner, weil in diesem Lendentuche die Geschäfte des Feldbaues und der häuslichen Arbeiten im Morgenlande verrichtet werden." Dieser Ansicht trete ich bey. Maria bittet den vermeintlichen Gärtner, daß, wenn er vielleicht den Leichnam fortgetragen, er es ihr sagen möchte, daß sie ihn da wegnähme (κἀγὼ αὐτὸν ἀρῶ), (und mit Freunden an einem sicheren Orte bestatten könnte). Jetzt erst, da Jesus sie mit seiner gewöhnlichen Stimme und Art beym Namen nennt, kehrt sie sich ganz um, was sie vorher nicht scheint gethan zu haben, sieht den Fremden genauer an, und erkennt in ihm den Herrn, und ruft, wie sie vielleicht gewohnt war, Ῥαββουνί! [1]) Aus μή μου ἅπτου V. 17. scheint man schließen zu müssen, daß Maria auf den Herrn zueilt, ihn anzufassen (καὶ προσέδραμεν ἅψασθαι αὐτοῦ, wie Cod. 13. erklärend einschiebt). Jesus aber wehrt es mit den Worten ab: μή μου ἅπτου! Der Grund seiner Abweisung ist: οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου. Eine der schwierigsten und streitigsten Stellen [2])!

1) Vergl. Mark. 10, 51. Nach Buxtorf Lexic. Talm. p. 2179. entsprechend dem Talmud. רִבּוֹנִי, welches häufig als dominus meus vorkommt, in der Anrede domine mi. Andere halten dagegen das י für ein paragogicum, und meinen, Joh. übersetze mit Recht nur διδάσκαλε! Aber nach den Beyspielen, die Buxtorf angiebt, scheint mir seine Meinung den Vorzug zu verdienen, die auch Bretschneider Lexic. man. vorzieht.

2) S. über die verschiedenen ältereu und neueren Auslegungen Wolf, Köcher und Kuinöl zu d. St.

Ist die Lesart *μή μου ἅπτου* echt, und hat *ἅπτεσθαι* hier die gewöhnliche sinnliche Bedeutung des Anfassens: so kommt es darauf an, zu bestimmen, in welcher Absicht und Art Maria Jesum anfaßte. Nach der Analogie von Matth. 28, 9. könnte es seyn, daß sie, wie die Frauen in dieser Stelle, ihm ehrfurchtsvoll zu Füßen fiel und diese umfaßte. Das Umfassen der Füße *ἅπτεσθαι ποδῶν* galt als Zeichen tiefster Verehrung und Unterwürfigkeit [1]). In diesem Falle müßte man sich denken, entweder, daß Jesus durch das *οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα* die Verehrung der Maria noch nicht für angemessen hielt, weil er noch nicht erhöhet oder verherrlicht sey, oder, daß er meinte, es sey jetzt statt dieser Ehrfurchtsbezeugung etwas anderes für die Maria zu thun, nemlich eilends zu den Brüdern zu gehen und ihnen anzukündigen, daß er im Begriff sey, zum Vater zurückzukehren. Die letztere Ansicht ist in der neueren Zeit besonders von Tittmann empfohlen und weiter entwickelt worden, die erstere, besonders von Kypke [2]) und

1) Das Umfassen oder Küssen der Füße, entsprechend dem Griech. *γουνάτων ἅψασθαι*, gehört bey den Juden zu den tiefsten Ehrfurchtsbezeugungen, s. Wetstein zu Matth. 28, 9. (wo das *ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν* keine andere Deutung erlaubt,) und Kypke zu unsrer Stelle. Im A. T., 2 KK. 4, 27., ist das וַתַּחֲזֵק בְּרַגְלָיו der Sunamitin Ausdruck des demüthigen Flehens um Hülfe bey Elisa. Die LXX hat hier *ἐπελάβετο τῶν ποδῶν αὐτοῦ*. Eben so Joseph. Archaeol. 7, 11. 2., wo es von Simei heißt: *κατασχὼν αὐτοῦ* (neml. Davids) *τοὺς πόδας ἐδεῖτο συγγνῶναι* u. s. w. Aber ebendas. 6, 13. 8. versteht die Abigail unter dem *ποδῶν ἅψασθαι* (neml. Davids) die tiefste Unterwürfigkeit einer Dienerin. 1 Sam. 25, 41. steht für *ποδῶν ἅψασθαι* das Waschen der Füße, LXX *νίψαι πόδας τῶν παίδων σου* (neml. des Königes). Es hat nach meiner Ansicht kein Bedenken das *κρατεῖν τοὺς πόδας*, *ἅψασθαι τ. ποδῶν* und *ἔπεσα προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν* Apok. 22, 9. 19, 10. für synonyme Bezeichnung der tiefsten Verehrung zu halten.

2) Kypkes Erklärung hat das Eigenthümliche, daß sie alle möglichen Beziehungen zusammenfaßt: Noli jam me adorando et in hoc adorationis ritu diutius haerendo tempus terere, quod laeto nuntio ad discipulos meos perferendo utilius impendere potes. Non ego equidem pietatem tuam, mentemque mihi devotam, quam me suppliciter adorando ostendis, plane repu-

Kuinöl; auch Tholuck und Meyer folgen ihr. Allein zuvörderst ist die beyden gemeinsame Voraussetzung, daß ἅπτεσθαι schlechthin so viel sey, als ἅπτεσθαι τῶν ποδῶν oder κρατεῖν τοὺς πόδας, als Zeichen der προσκύνησις, — immer bedenklich. Man muß zugeben, daß Joh. die προσκύνησις ähnlich wie Matthäus a. a. O. genauer hätte bezeichnen müssen. Sodann aber, verbittet sich Christus nur das Verweilen, den Aufenthalt der προσκύνησις, so ist das οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα schwer zu begreifen. Man sagt, es sey so zu fassen, ich bin nicht eben im Begriff aufzufahren, ich fahre nicht auf der Stelle auf. Aber das Perfectum widerstrebt zu sehr und statt des folgenden ἀναβαίνω erwartet man eine bestimmtere Bezeichnung des Gedankens, daß er erst nach einiger Zeit zum Vater zurückkehren werde, also eher das Futurum, als das Präsens ἀναβαίνω. Verbittet sich aber Christus die προσκύνησις selbst, als ihm noch nicht zukommend, so ist auch dieß seltsam. Die προσκύνησις erscheint als eine nicht ungewöhnliche, die er sonst gar nicht besonders abweist, vergl. Matth. 28, 9 ff., auch vor seiner Auferstehung nicht Matth. 20, 20. Luk. 5, 8. 8, 47.; ja er gestattet gleich darauf Joh. 20, 28. dem Thomas einen Ausruf, der viel mehr zu sagen scheint, als jenes ἅπτεσθαι τῶν ποδῶν. Außerdem aber ist es bey dieser Erklärung schwer, sich des Widerspruchs zu erwehren, der in dem, was Jesus hinzufügt, zu liegen scheint. Das οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα deutet an, daß er nach seiner Erhöhung die Anbetung, freylich eine andere, als das ἅπτεσθαι, — gestatten werde. In dem stark accentuirten: zu meinem Vater und Eurem Vater, zu meinem Gott und Eurem Gott, scheint dagegen

dio, quum adoratio haec et divinae meae naturae et majestati, quae mihi data est, omnino competat. Ac scito tamen, nondum humanae meae naturae, quam praesentem vides, hunc cultum aeque conveuire, quum ad patrem meum nondum adscenderim, ac post ascensionem, quum usus majestatis divinae plenissimus devotissimum cultum mortalium suo jure requiret.

mehr der Begriff der Gemeinschaft zu liegen, ohne alle Beziehung auf eine zukünftige Anbetung. Kurz, die Schwierigkeiten bey dieser Auslegung kommen mir jetzt so bedeutend vor, daß ich nicht mehr im Stande bin, sie zu rechtfertigen. — Da das ἅπτεσθαι allein steht, so kann man auch daran denken, daß Maria den Herrn anfassen wollte, um zu prüfen, ob er keine bloße Erscheinung, φάντασμα, πνεῦμα Luk. 24, 37., sey. In diesem Falle kann μή μου ἅπτου entweder so genommen werden, wie von Meyer es deutet: Du brauchst mich nicht zu betasten, noch ängstlich festzuhalten, ich bins, bin wirklich noch hier u. s. w.; oder man denkt mit Dr. Paulus daran, daß Jesu das Berühren jetzt, da er eben erst auferstanden und noch körperlich sehr schwach war, noch irgendwie schmerzlich und unangenehm gewesen sey. Aber bey der ersteren Auslegung müßte der Ausdruck ein anderer seyn, vergl. Matth. 28, 10., etwa dieser: Was fassest du mich an? Auch würde mit dieser Abweisung das nachherige Verfahren Christi, wo er die Jünger sogar auffordert, ihn zu betasten, vergl. Luk. 24, 39. Joh. 20, 27 ff., zu sehr in Widerspruch stehen. Bey der zweyten Erklärung hilft es nicht viel, wenn man sie nach Schleiermachers homiletischer Andeutung mit Olshausen etwa so vergeistigt, daß das neue Leben in den ersten Momenten nach der Auferstehung noch so furchtsam und empfindlich gewesen, daß Jesus das ἅπτεσθαι als eine Störung und Hemmung in dem Vorgange seiner Auferstehung und Verklärung empfunden und abgewendet habe. Mir ist die Olshausensche Erklärung unklar geblieben. Aber ich gestehe auch, von einer allmähligen Verklärung des Leibes Christi, welche das Berühren nur sehr nach und nach vertragen gelernt habe, nichts begreifen zu können [1]). Eben so wenig kann ich mir, den, der durch

1) Viel natürlicher scheint mir die auf diesem Wege liegende Erklärung des Chrysostomus bey Euthymius: τοῦτο εἶπε οὐδὲν ἕτερον,

ein Wunder von Gott gekräftigt war, daß er auferstand und ging, so zimperlich denken, daß er jede Berührung als schmerzend verbeten haben sollte. Auch will sich mir zu dieser Erklärung das οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα, sammt dem ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα, worin Olshausen die Vollendung der Erklärung findet, — wenn man es nicht willkührlich deutelt [1]), eben nicht sehr schicken und klar werden. Cyrill, der unter den Alten am meisten die Schwierigkeit der Stelle eingesehen hat, versteht das ἅπτεσθαι von dem τοῖς ποσὶ περιπλέκεσθαι, aber er bezieht das Verbot darauf, daß die Maria, noch unrein, weil sie den heil. Geist noch nicht empfangen habe, (οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα,) den Reinen und Heiligen, der es nach der Auferstehung im eminenteren Sinne geworden sey, nicht berühren dürfe, — nach dem Grundsatze τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. Aber wer wird sich wohl diese willkührliche dogmatische Combination und Auslegung noch jetzt gefallen lassen? Da ich mich nun auch nicht entschließen kann, dem ἅπτεσθαι irgend eine metaphorische Bedeutung, wie die des sich aufhaltens, sich mit etwas zu schaffen machens, festhaltens u. s. w. zu geben, weil, wenn dieß der Sinn der Stelle wäre, Joh. theils statt ἅπτου ein anderes, entsprechenderes Wort gewählt, theils dem πορεύου δὲ einen bestimmteren Gegensatz der Eile hinzugefügt haben würde, so sehe ich mich genöthigt, denen beyzutreten, welche in den Worten μή μου ἅπτου eine Conjectur für nothwendig halten. Ich verkenne das Bedenkliche dieser Auskunft nicht, aber ich weiß keine andere Hülfe. Die Analogie der übrigen Erscheinungen Christi nach seiner Auferstehung, Matth. 28, 9. 10. Luk. 24, 36 ff. Joh. 20, 20 ff., scheint

— ἢ μόνον, ἵνα γνῷ, ὅτι ὑψηλότερός ἐστι καὶ αἰδεσιμώτερος. — πρόδηλον, ὅτι τὸ τοῦ σώματος ἐπίκηρον ἀπεβάλετο.

1) Olshausen legt darein dieß: Nachdem ich geworden bin, wie Ihr seyd, sollt Ihr werden, wie ich bin, durch die Wiedergeburt wahre Kinder Gottes, meine Brüder.

auf zweyerley rathen zu laſſen. Entweder nach Matth. 28, 10. auf irgend ein dem μὴ φοβεῖσθε bey Matthäus entſprechendes, worauf Vogels [1]) Conjectur μὴ οὐ πτόου! gerichtet iſt, oder auf etwas den Erſcheinungen Luk. 24, 36 ff. Joh. 20, 20 ff. paralleles, ſo daß Gersdorfs [2]) Conjectur: ἅπτου μου, oder μου ἅπτου, oder Schultheſſens [3]): σὺ μοῦ ἅπτου entſteht. In beyden Fällen erklärt ſich, warum Johannes von keinem voraufgehenden Anfaſſen der Maria weiß und erzählt. Es iſt denkbar, daß, nachdem Maria gerufen hat Rabbuni, ſie vor der Erſcheinung erſchrickt, nicht weiß, ob ſie ihn für den Herrn ſelbſt oder für einen Geiſt halten ſoll. Irgend ein Beruhigendes muß das μή μου ἅπτου enthalten. Aber Vogels Conjectur hat gegen ſich den Sprachgebrauch des Johannes, der μὴ οὐ nie hat, ſelbſt in der Frage nicht; ſodann iſt es bedenklich, ein im N. T. ſo ſeltenes Wort einzuſchieben; endlich aber müßte wenigſtens nach der Analogie von Luk. 22, 9. 1 Chronik. 22, 13. μὴ φοβοῦ μηδὲ πτοηθῇς, 1 Chronik. 28, 20. Jerem. 1, 17. μὴ οὐ πτοηθῇς! vermuthet werden, wodurch dann die Conjectur in diplomatiſcher Hinſicht wieder unwahrſcheinlich wird. So ſcheint mir Gersdorfs Conjectur ἅπτου μου, was ſich auf die Leſeart des Vaticanus μὴ ἅπτου μου ſtützt, noch mehr aber Schultheſſens σύ μου ἅπτου den Vorzug zu verdienen. Als Jeſus die Maria erſchrocken ſieht, fordert er ſie auf, ſich zu überzeugen, daß er noch in lebendiger menſchlicher Geſtalt vor ihr ſtehe, er ſey noch nicht aufgefahren zum Vater und etwa als eine überirdiſche Erſcheinung vor ihr; nur möge ſie hingehen, fügt er hinzu, den Brüdern zu ſagen, daß er allerdings im Begriff ſey, zurückzukehren zum Vater, aber der, zu dem er zurückkehre, ſey ihr gemeinſchaftlicher Gott und

1) Dissert. de conjecturae usu in Crisi N. T. p. 38 — 41.

2) S. Sprachcharakt. S. 79. Note.

3) Schultheß Neueſte theol. Nachrichten 1826. S. 9 ff. S. 273 ff.

Vater, und so werde die Gemeinschaft zwischen ihnen nicht aufhören, auch nachdem er die Erde werde verlassen haben.

Zwey Fragen aber sind noch, wo möglich, zu erledigen. Erstlich, warum erzählt Joh. nicht, was doch wahrscheinlich geschah, daß Maria sich durch Anfassen überzeugt und von ihrer Furcht befreyet habe? Wie aber, kann man dagegen fragen, wenn es der Maria genug war, dazu aufgefordert zu seyn, und die folgenden Worte des Herrn sie völlig beruhigten? Sodann, wie konnte die ursprüngliche Lesart so völlig verloren gehen? Ich antworte darauf, wenn nicht der Zufall oder die Nachlässigkeit der ältesten Abschreiber hinreichende Erklärung ist, weiß ich nicht, wie die sonst allgemein beglaubigte Lesart entstanden ist. Die Ansicht der Alten, daß Christus nach seiner Auferstehung einen verklärten Leib hatte, kann die Ursach nicht seyn; in diesem Falle hätte man auch 20, 20. ändern müssen. Ich leugne nicht, daß die Schwierigkeit, die Entstehung der gewöhnlichen Lesart hinreichend zu erklären, mich zu dem Geständniß nöthigt, daß wir mit der Stelle noch nicht auf dem Reinen sind, und der Streit der Ausleger nach dem, was vorliegt, unentscheidbar ist.

Früher, als Maria diese Erscheinung des Herrn hatte und von ihm den Befehl bekam, den Brüdern (Jüngern) seine leibhafte Auferstehung zu verkündigen, scheint Jesus den andern Frauen erschienen zu seyn, und ihnen den Befehl gegeben zu haben, den Brüdern anzukündigen, daß sie ihn in Galiläa sehen sollten, Matth. 28, 9. 10. vergl. V. 7. Uns unbekannte Umstände aber scheinen bewirkt zu haben, daß Jesus seinen Entschluß änderte, noch 8 Tage in und bey Jerusalem sich aufhielt, und sich daselbst seinen Jüngern zeigte.

Zu V. 18. vergl. Mark. 16, 10. Luk. 24, 9. — 12., was zum Theil nach Johannes zu berichtigen ist. Denn nach Luk. 24, 10. ist Maria Magdalena mit bey den Frauen, welche gleich nach der Engelerscheinung den Jüngern die

Auferstehung Jesu verkündigten. Dieß ist nach Johannes nicht gut möglich. Oder holte Maria die übrigen Frauen auf dem Rückwege nach der Stadt wieder ein?

Zu V. 19—23. dient als Ergänzung Luk. 24, 13—43., welches aber wieder aus Johannes zu berichtigen ist.

V. 19. Die Jünger hielten sich versteckt (*τῶν θυρῶν κεκλεισμένων*), aus Furcht vor den Juden. Vielleicht, daß man jetzt, da die Kunde von der Auferstehung Jesu sich verbreitete, den Jüngern nachstellte; vergl. Matth. 28, 11—15. Die Zeit ist noch nicht ganz vorüber, wo man in dem Erscheinen Christi bey verschlossenen Thüren ein ausgezeichnetes Wunder fand. Die Väter, überzeugt, daß der Leib Christi nach der Auferstehung von besonderer geistiger Beschaffenheit gewesen sey, meinten, Jesus sey ohne Oeffnung der Thüren, wie Euthymius sich ausdrückt, *ὡς θεὸς καὶ ὡς λεπτοῦ ἤδη καὶ κούφου καὶ ἀπηράτου γενομένου τοῦ σώματος αὐτοῦ*, plötzlich in der Mitte der Jünger erschienen. Die Freunde der Luther. Ubiquitätslehre fanden in dieser Stelle eine besondere Stütze ihrer unglücklichen dogmatischen Hypothese [1]). Es ist aber am Tage, daß der Zusammenhang und Zweck sämmtlicher Erscheinungen Christi nach der Auferstehung jeder miraculosen Ansicht, welche die volle menschliche Körperlichkeit des Auferstandenen verringert, entschieden widerspricht. Welch' ein Widerspruch, erst wie ein *φάντασμα* zu erscheinen, und dann doch alles aufzubieten, um die Jünger zu überzeugen, daß er derselbe leibliche Christus sey, der gekreuzigt worden! Neuerdings hat aber besonders Dr. Olshausen, indem er jeder monströsen Wunderansicht zu widersprechen erklärt, mit Zustimmung von Dr. Tholuck, einer feineren das Wort geredet. „In dem *ἔστη εἰς τὸ μέσον*, in der Wiederholung eben dieser Worte mit der Formel *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων* V. 26. soll, meint er, mehr liegen, als ein

1) S. Wolf, Kocher und Lampe zu d. St.

gewöhnliches Kommen; es soll dadurch, ferner durch das σημεῖα 20, 30., wie diese Erscheinungen Christi genannt werden, und endlich durch das φανερωθῆναι ausgesprochen werden, daß das Eintreten Christi das eines Höheren war, ähnlich den Theo- und Angelophanien. In allem zeige sich die Erscheinung eines verklärten Leibes, für den auch das Essen kein reales Bedürfniß mehr, sondern nur noch Beweismittel der Realität des Leibes sey." — Die letztere Unterscheidung wenigstens ist mir zu fein, und ich will mich lieber zu dem alten monströsen Doketismus bekennen, als zu dieser neumodischen Leibesverklärung, in der das Essen der irdischen Speise noch möglich, noch Beweis der Körperlichkeit ist, aber gar kein Bedürfniß. Davon verstehe ich gar nichts. Aber überhaupt weiß ich nicht, wie ich mir das Wunder in den Erscheinungen des auferstandenen Christus als ein wirkliches denken soll, ohne auf die „monströsen" Ansichten der Alten zurückzukommen, die eben nichts anderes wollen, als daß Christus ohne Oeffnung der Thüren plötzlich wie ein Engel durch die Luft erschienen sey [1]). Meyer giebt einen Ausweg an. Er meint, indem er sich freylich von der Nothwendigkeit entbindet, selbst daran zu glauben, — Johannes wolle sagen, für den übermenschlichen Christus seyen die verschlossenen Thüren kein Hinderniß gewesen, die Thüren hätten sich von selbst dem wunderbaren Herrn aufgethan. Das verstehe ich, aber ich protestire auch gegen diese Auslegung. Warum, wenn es ein reines, von der besonderen Leiblichkeit Christi unabhängiges Wunder seyn soll, bedient sich Christus dieser Wunderkraft nicht früher? Der Hauptgrund für die miraculöse Ansicht liegt in dem ἔστη εἰς τὸ μέσον. Aber ich kann darin V. 19. und 26. und Luk. 24, 36. nichts weiter finden, als höchstens das Plötzliche und Unerwartete der Erscheinung; die Jünger waren überrascht, als Jesus

1) Nonnus: ὡς πτερὸν ἢὲ νόημα μετάρσιος εἰς μέσον ἔστη.

auf einmahl, mitten unter ihnen erschien, wiewohl dieß gar nicht nothwendig in der Formel liegt. Bey den Classikern kommt ἔστη εἰς τὸ μέσον wiederholt vor, ohne irgend etwas mehr zu bedeuten, als daß Jemand in die Mitte einer Versammlung tritt [1]). So lange es nicht heißt διὰ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων kann ich in den Worten unsrer Stelle keine Nothwendigkeit sehen, eine übernatürliche Erscheinung irgend einer Art anzunehmen. V. 19. sieht man deutlich, daß τῶν θυρῶν κεκλεισμένων — mit διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων zusammengedacht, die Art der abendlichen Versammlung der Jünger, in der Jesus erscheint, näher charakterisiren soll. Auch steht hier ziemlich umständlich ἦλθεν καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον, was ein ordentliches menschliches Kommen und in die Mitte treten bezeichnet. Hiernach ist V. 26., als der kürzere Ausdruck, nicht umgekehrt, auszulegen, und Bengel hat in seinem Gnomon ganz Recht, bey τῶν θυρῶν κεκλεισμένων die Bemerkung zu machen: nondum plane desierant timere, denn darauf allein und nicht auf die wunderbare Art der Erscheinung bezieht es sich. — Endlich habe ich noch gegen die Wunderansicht zu bemerken, daß, wenn es in der Natur des verklärten Körpers des Auferstandenen lag, anders, als andere, sich zu bewegen und zu erscheinen, doch schwer zu begreifen ist, warum Jesus nach seiner Auferstehung nicht immer und überall auf eine wunderbare Weise erschien. Aber wenigstens Matth. 28, 9. Luk. 24, 15. begegnet, nähert er sich, geht er, wie jeder andere Mensch. Nur das Hinundwieder, das Abgebrochene, Plötzliche seiner Erscheinungen unter den Jüngern in den Tagen nach der Auferstehung giebt dem Ganzen einen Schein des Wunderbaren, Seltsamen, — was sehr früh, aber mit Unrecht als etwas Uebernatürliches aufgefaßt wurde.

1) S. Kypke Observatt. sacr. zu 20, 26. und Raphelius Annotat. zu d. St. Euthymius selbst sagt: ἔστη δὲ εἰς τὸ μέσον, ἵνα πᾶσιν εὐπρόσιτος.

V. 20 — 23. muß aus Luk. 24, 37 — 40. erklärt und ergänzt werden. Zwischen V. 20 und 21. ergänze man Lukas 24, 41 — 48. Jesus zeigt den Jüngern nur die Hände und die Seite. Der bloße Anblick und die Rede des Herrn genügt ihnen. Das erste εἰρήνη ὑμῖν V. 19. ist als gewöhnlicher Eintrittsgruß anzusehen, wie V. 27. Aber V. 21. scheint die Formel nicht den Abschied zu bezeichnen, und eben so wenig bloße Wiederholung des Eintrittsgrußes zu seyn, sondern im Laufe der Unterredung, die Joh. nur abgekürzt mittheilt, erscheint sie als Wiederholung des in der Grußformel wesentlich liegenden Sinnes, als Ermuthigung [1]) und Tröstung in Beziehung auf die amtliche Aussendung, von der er gleich weiter redet. Er wiederholt ihnen nicht nur, was er ihnen schon 17, 18. gesagt hatte, daß ihre ἀποστολή in der seinigen gegründet, der seinigen gleich sey, sondern, indem er sie, (nach alter Prophetenart symbolisch handelnd,) anhaucht [2]), theilt er ihnen auch den heiligen Geist, den versprochenen Paraklet, mit. Theodorus von Mopsv. bemerkt, daß der Imperativ λάβετε V. 22. wegen Apostelg. 2. (vergleiche Luk. 24, 49.) als Futurum zu nehmen sey [3]). Allein dieß ist unrichtig. Der symbolische Act des Anhauchens schließt ein wirkliches Mittheilen in sich, vergl. Ezech. 37, 9., kein Versprechen oder Vorbilden des Zukünftigen. So nemlich vor-

1) So Ammonius in der Catene: οὐδεμίαν ἔχετε δυσκολίαν! — — ἐνταῦθα ἐπαίρει αὐτῶν τὴν ψυχήν.

2) Ueber dieses Symbol vergl. Ezech. 37, 5. 10. Ja Genes. 2, 7. findet es sich. Es liegt dem sinnbildlichen Begriff des πνεῦμα zu nahe, um nicht auch bey den Classikern gebraucht zu werden, s. Cic. de nat. deor. 2, 66. quasi divino quodam spiritu afflari.

3) S. Rosenmülleri Historia interpret. libb. sacror. Tom. 3. p. 263 sq. Schon Chrysostomus bemerkt, einige sagten, ὅτι οὐ τὸ πνεῦμα ἔδωκεν, ἀλλ' ἐπιτηδείους αὐτοὺς πρὸς ὑποδοχὴν δι' ἐμφυσήματος κατέστησεν. Deßhalb sage Joh. auch nicht, ἐλάβετε πν. ἅγ., sondern λάβετε. Chrysost. selbst ist der Meinung, Jesus habe den Jüngern jetzt nur die Gabe verliehen, die Sünden zu vergeben u. s. w., am Pfingstfeste dagegen die volle Macht des Geistes, auch Wunder zu thun.

bildend und versprechend nehmen es die Neueren, welche die Auslegung des Theodorus Mopsv. weiter ausführen, z. B. Kuinöl, der die Stelle so faßt: So gewiß ich Euch jetzt anhauche, so gewiß werdet Ihr den Geist empfangen. Aber warum setzt denn Joh. nicht das Futurum, und gebraucht nicht das ihm geläufige καθώς? Jesus theilt den Jüngern wirklich den Geist mit. Bengel sagt, als arrha pentecostes, was ich so verstehe, daß ohne eine frühere Begeistigung der volle Ausguß des Geistes den Jüngern nicht zu Theil werden konnte. Das Pfingstfest bezeichnet nicht sowohl den plötzlichen Anfangs- als vielmehr den Culminationspunct der in den Gemüthern der Jünger immer bewußter werdenden Geistesmittheilung. Das erste Wiedersehen des auferstandenen Christus in der Versammlung der Jünger war epochemachend für diese [1]). In jeder Epoche aber ihres Lebens mit Christo lag eine Geistesmittheilung und Erregung. — V. 23. übergiebt Jesus den Aposteln das wesentlich dem heiligen Geiste und nur unter der Bedingung des Besitzes von diesem auszuübende Amt der Sündenvergebung, welches, da der Ausdruck ganz allgemein ist, sich offenbar nicht bloß auf das Erlassen und Behalten der Sünden bey der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, vergl. Matth. 16, 16. Luk. 24, 47., sondern auch auf die Sündenvergebung innerhalb der christlichen Gemeinde bezieht, vgl. 1 Kor. 5, 4. 5. 2 Tim. 1, 20. Apostelg. 5, 5. u. a. [2]). Beydes ist auch nie zu trennen,

1) Olshausen meint, dieser Moment scheine für das, was Jesus hier sage und thue, weniger geeignet, da überdieß Thomas fehle. Er ist deßhalb fast geneigt, anzunehmen, daß Joh. hier abkürzend erzähle und späteres, was erst am Ende der 40 Tage geschehen sey, hieherziehe. Aber was konnte geeigneter seyn, als das erste Wiedersehen? Daß Thomas fehlt, mußte dem Evangelisten eben so gut auffallen. Desto sicherer ist die Chronologie des Johannes.

2) Darin liegt aber keine äußerliche priesterliche Gewalt; den richtigen geistigen Sinn entwickelt Dr. Schleiermacher in: der christliche Glaube u. s. w. Bd. 2. §. 144. 145. zweyte Ausgabe. Ver-

da das Christliche Leben in dieser Zeitlichkeit als ein fortgesetztes, immer innigeres Aufgenommenwerden in die Gemeinschaft des Erlösers anzusehen ist, und wegen der nur allmählich verschwindenden Sünde die Christliche Heiligung als eine fortgesetzte Wiedergeburt erscheint. Die Lesart schwankt hier zwischen ἀφίενται und dem wahrscheinlicheren ἀφέωνται. Der Begriff von κρατεῖν ergiebt sich aus dem Gegensatze. Es ist zwar, da es nicht selten dem λύειν gegenübersteht, Apostelg. 2, 24., mit δέειν verwandt, vergl. Jerem. 33, 1. Dan. 10, 8., aber daß dieses letztere Matth. 16, 19. 18, 18. eine andere Bedeutung habe, als hier κρατεῖν, nemlich die der Christl. Gesetzgebung, — wird jetzt fast ganz allgemein zugestanden. Joh. sagt auf beyden Seiten ἄν τινων, weil so lange das Reich Gottes auf Erden wächst, auf beyden Seiten immer nur Einige sind, nie die Gesammtheit. Dem Präteritum ἀφέωνται entspricht κεκράτηνται. Unverkennbar haben diese Präterita einen präsentischen Charakter, aber derselbe ist genauer so zu bestimmen: sie gelten ihnen als erlassen, — und als behalten von Gott; habent eo ipso remissa (peccata), habent retenta [1]).

V. 24. 25. wird der zweifelnde Thomas so dargestellt, wie wir ihn schon kennen gelernt haben. Er liebt sinnlich verständige Klarheit und Gewißheit. Wohl gilt hier Leo's des Gr. Wort: dubitatum est ab illo (illis), ne dubitetur a nobis! Die Jünger mochten ihm erzählt haben, was Jesus gethan hatte, um sie von seiner Auferstehung zu überzeugen, V. 20. Darauf bezieht sich die Antwort des zweifelnden Thomas, V. 25. Er hielt, was ihnen die Jünger erzählt hatten, für eine Täuschung. Von einem τύπος [2]) τῶν ἥλων an den Füßen ist hier nicht die Rede.

---

gleiche Luthers Sermon vom Sacrament der Buße in Lomlers Auszuge Bd. 1. S. 73. 83.

1) S. Winers Grammat. S. 223.

2) Ueber τύπος siehe Wetstein.

Auffallend, wenn auch die Füße des Gekreuzigten durchbohrt waren! Man hat daraus geschlossen, daß nach Joh. die Füße bey der Kreuzigung nicht angenagelt, sondern nur angebunden worden waren [1]).

1) Die Frage, ob auch die Füße Jesu am Kreuze angenagelt waren, ist in der neuesten Zeit genauer untersucht worden. Gegen Dr. Paulus, der zu dem sicheren Resultate gekommen zu seyn glaubte, daß die Frage zu verneinen sey, (s. Paulus Memorabilien St. 4. und Commentar Bd. 3. S. 764 ff.) trat nach einigen kürzeren Widerreden von Hengstenberg in der Christologie des A. T. Bd. 1. S. 182 ff. und Hug in der Freyburg. Zeitschrift Heft 3. S. 167 ff. zuerst mit einer ausführlicheren Untersuchung auf K. Bähr, unter der Aufschrift: „Daß die Füße Jesu am Kreuze angenagelt waren" in Heydenreichs und Hüffels Zeitschrift für Predigerwissenschaften 2 Bd. 2 und 3 Heft S. 308 ff. Als Ergänzung dieser Untersuchung und Bestätigung ihres Resultats sind anzusehen, Hugs kritisch-exegetische Bemerk. über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu, in der Freyb. Zeitschrift Heft 5. S. 102 ff. und Heft 7. S. 153 — 161. und Tholucks litter. Anzeiger 1834. St. 53 — 55. — Dr. Paulus hat seine Meinung von neuem vertheidigt in der allgem. Kirchenzeitung 1831. Nr. 135., besonders ausführlich aber in seinem exeget. Handb. Bd. 3. S. 669 — 754. — Ich bin diesen Untersuchungen mit großem Interesse gefolgt, aber auch mit dem Bedauren, daß der Streit der theol. Partheyen leider immer noch so heftig ist, daß er selbst rein antiquarischen Untersuchungen, bey denen das dogmatische Interesse doch so sehr untergeordnet ist, die polemische Galle mitzutheilen nicht unterlassen kann. — Die Acten der Untersuchung liegen, wie es scheint, jetzt ziemlich vollständig vor. Und doch wird es dem ruhigen, unbefangenen Forscher schwierig, ein über allen Zweifel erhabenes Resultat zu gewinnen. So scheint es Dr. Winer gegangen zu seyn in s. Realwörterb. S. 800 ff. Das hat seinen Grund darin, daß es an hinreichenden sicheren Beweisstellen für die eine oder andere Meinung fehlt. Nach meiner Ansicht scheint die berühmte Stelle Plaut. Mostell. 2, 1. 13., Ego dabo ei talentum, primus qui in crucem excucurrerit, sed ea lege, ut affigantur (offigantur) bis pedes, bis brachia, bey allem Spaß doch im Ernste vorauszusetzen, daß das Annageln der Füße der Gekreuzigten bey den Römern zu Plautus Zeit Sitte war. Eine gleich bestimmte Stelle für das bloße Anbinden der Füße giebt es bey den Classikern nicht. Eben so halte ich dafür, daß in der Bemerkung Tertullians adv. Marc. 3, 19., daß die Kreuzigung Christi schon in den Worten des Ps. 21.: foderunt manus meas et pedes angedeutet sey, der Zusatz: quae propria est atrocia crucis auf das Annageln der Füße, nicht als auf eine ungewöhnliche Art der Kreuzigung, sondern die gewöhnliche zu seiner Zeit hinweist. Und was den Justin betrifft, so kann ich mir nicht denken, daß er in zwey Stellen Apol. 1. c. 35. und Dial. c. Tryph. c. 97. gewagt haben sollte, bloß

V. 26. Erst nach acht Tagen besucht Jesus die Jünger wieder, wie es scheint, in Jerusalem, in einem bestimmten Hause, wo sie sich zu versammeln pflegten, ἔσω [1]),

---

wegen der typischen Psalmstelle die Annagelung der Füße Christi für ein Factum auszugeben, wenn diese wider alle Sitte und Gewohnheit seiner Zeit war. Er hält das Durchbohren der Füße des Gekreuzigten für nichts Singuläres, wodurch die Kreuzigung Christi ausgezeichnet wäre, und da in den Evv. von den Nägelmahlen an den Füßen gar nicht besonders die Rede ist, Justin sich auch gar nicht besonders auf die evangel. Denkwürdigkeiten beruft, so muß er selbst wenn er, der erste wäre, der von dem Durchbohren der Füße Christi gesprochen hätte, dieß als allgemeine Sitte seiner Zeit vorausgesetzt haben. — Ich bleibe, weil es mir nicht darauf ankommt, die Untersuchung vollständig zu revidiren, bey den angegebenen Stellen stehen. Die späteren Notizen sind alle mehr und weniger zweydeutig und noch unsicherer. — Was aber insbesondere die Kreuzigung Christi betrifft, so kann man zuerst im Allgemeinen sagen, daß, wenn es Sitte war, bey der Kreuzigung auch die Füße anzunageln, nicht einzusehen ist, warum man mit Christo eine Ausnahme gemacht haben sollte. Die Kreuzigung Christi muß in dieser Hinsicht so wenig Singuläres gehabt haben, daß die aufmerksame evangel. Tradition von keiner Abweichung weiß und den Act der Kreuzigung selbst ganz unbeschrieben läßt. Sodann aber muß man zugestehen, daß Luk. 24, 39. ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι αὐτὸς ἐγώ εἰμι, sich auf die Identität der Person des Gekreuzigten und Auferstandenen bezieht und die Annagelung der Füße voraussetzt. Dagegen behält Joh. 20, 25. immer etwas Auffallendes, wenn bey der Kreuzigung auch die Füße Christi angenagelt gewesen waren. Thomas will alle Zeichen der Identität der Person des Gekreuzigten und Auferstandenen haben, warum läßt er V. 25. die Nägelmahle an den Füßen aus? Aber man kann dieß auch so erklären, daß seine Forderung nicht weiter geht, als was die übrigen Jünger ihm erzählt hatten von dem Zeigen der Hände und der Seite V. 20. Jesus konnte glauben, die Jünger genug zu überzeugen, wenn er ihnen Hände und Seite zeigte. Luk. 24, 39. zeigte er ihnen die Seite nicht. Soll man deßhalb sagen, er habe hier keine Wunde gehabt? Der Einwurf, daß Jesus mit durchbohrten Füßen nicht so leicht im Stande gewesen sey zu gehen, bedeutet, wenn einmahl das Wunder der Auferstehung zugegeben wird, nichts. Selbst, wenn er mit undurchbohrten Füßen nur aus einer Ohnmacht erwacht wäre, wäre es ohne besondere ärztliche Pflege unerklärlich, wie er noch an demselben Tage, ja einige Stunden nach seinem Erwachen so frisch auf seyn und umhergehen konnte. — Aber ich will gern gestehen, daß es uns an hinreichenden sicheren archäologischen Datis fehlt, um die Frage, ob bey der Kreuzigung auch die Füße angenagelt wurden, mit völliger Sicherheit zu bejahen oder zu verneinen.

1) S. über dieß ἔσω für ἐν οἴκῳ Kypke zu d. St.

vergl. Apostelg. 1, 13. 2, 1 ff., und wo sie vielleicht weitere Befehle von ihm erwarteten. Jesus scheint jetzt mit seinen Jüngern keinen beständigen Umgang mehr gepflogen zu haben. Sein Aufenthaltsort war vielleicht den Jüngern selbst nicht bekannt. Ein stetes Zusammenseyn Jesu mit seinen Jüngern hätte vielleicht das Synedrium aufmerksamer gemacht und zu neuen Verfolgungen gereizt [1]).

Zwischen V. 26. und 27. muß man ergänzen, daß die Jünger dem Herrn von den Zweifeln des Thomas erzählt hatten. Wenn Joh. hier einen wunderbaren Act des Wissens Christi hätte darstellen wollen, würde er es wohl irgendwie näher bezeichnet haben, wie z. B. 6, 61. Πιστὸς ist hier so viel als πιστεύων (εὐπειθὴς Hesychius) vergl. Gal. 3, 9. [2]). Die freudig staunende Antwort des Thomas V. 28. wird verschiedentlich ausgelegt [3]). Gegen die Erklärung des Theodor von Mopsv., daß die Worte des Thomas ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου nur Ausruf der Bewunderung und Lobpreisung Gottes darüber seyen, daß er Christum von den Todten erweckt habe, spricht erstlich der Ausruf ὁ κύριός μου, der sich nur auf Christum beziehen kann, sodann aber das εἶπεν αὐτῷ, welches αὐτῷ nur in ganz unbedeutenden Auctoritäten fehlt. Unleugbar sind die Worte als ausrufende Anrede an Jesum (vokativisch) zu nehmen. Thomas nennt in staunender Ehrfurcht den Auferstandenen seinen Herrn und Gott. Die gewiß nicht dogmatische Stimmung des Jüngers, der von der mehr sinnlichen Skepsis zum überschwenglichen Glaubensgefühl des Göttlichen in Christo schnell übergeht, ferner die schwankende Bedeutung von θεὸς in dieser Verbindung vgl. 10, 35. erlauben mir nicht, aus dieser Anrede einen Beweisort für die Gottheit Christi im engsten Sinne zu machen.

1) Vergl. Jahns Nachträge zu s. theol. WW. S. 11 ff.

2) Vergl. Alberti zu 1 Tim. 3, 1.

3) S. Lampe zu d. St.

V. 29. hat ganz den Ton liebreicher Zurechtweisung, aber gewiß nicht des Lobes. Konnte Jesus die Stimmung des Jüngers loben, der mißtrauisch gegen das einstimmige Zeugniß seiner Mitjünger nur seinen eigenen leiblichen Augen glauben wollte? Im Zweifel wie im Glauben soll der Geist herrschen, nicht der leibliche Sinn. Ohne Frage (in einigen Auctoritäten steht hinter πεπίστευκας ein Fragezeichen,) sind die Worte ὅτι — πεπίστευκας so zu nehmen: Weil Du mich gesehen hast, hast Du geglaubt, bist gläubig geworden an meine Auferstehung. — In Erwägung aber, daß der Zweifel an der Wahrheit seiner Auferstehung, wenn er nur durch eigenes leibliches Sehen sich wolle heilen lassen, künftighin unauflösbar seyn werde, — preiset Jesus diejenigen selig, welche (an seine Auferstehung) fortan glauben würden, ohne ihn leiblich zu sehen.

V. 30. 31. Hiermit schließt Joh. die Auferstehungsgeschichte und sein ganzes Evangelium. Der Zusammenhang zeigt, daß unter den σημείοις V. 30. keine Wunder, sondern nur Auferstehungszeichen Jesu zu verstehen seyen. Richtig bemerkt Euthymius zu dieser Stelle: Τὰ μετὰ τὴν ἀνάστασιν πάντως λέγει· διὰ τοῦτο γὰρ εἶπεν, ὅτι ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ [1]). Allerdings verliert hier σημεῖα gewissermaßen seine gewöhnliche Bedeutung, aber nicht ganz, sofern alles, was er jetzt thut, Zeichen seiner wunderbaren Auferstehung, seiner δόξα sind. Meinte Joh. hier den Gesammtinhalt seines Evangeliums, so wäre ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ nicht richtig. Warum läßt er die ihm so wichtigen λόγοι aus? Oder warum gebraucht er nicht das allgemeinere ἔργα? — Jene vielen und anderen Zeichen, — standen sie etwa in andern Evangelien, die Joh. kannte? Unsere drey ersten Evangelien kann Joh. nicht wohl gemeint haben. Denn obgleich zum Theil andere σημεῖα der Auferstehung darin

1) Eben so Chrysostomus und Theophylakt.

erzählt werden, so sind es doch nicht πολλά. Joh. meint wohl mehr die nicht niedergeschriebenen σημεῖα, von deren Vielheit uns auch der Apostel Paulus 1 Kor. 15, 5—7. Zeugniß giebt. Ταῦτα V. 31. kann nur auf die σημεῖα Kap. 20, 1 ff. bezogen werden. Der Glaube an die Auferstehung Christi vollendete den Glauben an Jesum als den Christ, den Sohn Gottes, und in sofern geht Joh. von der Auferstehung zum Schluß des Ganzen über. Der Schluß von V. 31. ist zu verstehen aus 6, 40. 47. und ähnlichen Stellen. Richtig wird ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ auf ζωὴν ἔχητε bezogen, nicht auf πιστεύοντες. Weder Apostelg. 13, 39. noch Ephes. 1, 13. kann die letztere Construction rechtfertigen. Die erstere aber wird hinlänglich gerechtfertigt durch die Richtigkeit des Gedankens und durch die Analogie von 8, 57. 1 Joh. 5, 11. 12. 4, 9. Wie Johannes sich ausgedrückt haben würde, wenn ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ zu πιστεύοντες zu beziehen wäre, sieht man aus 1 Joh. 5, 13. Allerdings steht ἐν ὀνόματι αὐτοῦ gewissermaßen für ἐν αὐτῷ oder δι' αὐτοῦ, aber man darf nicht unbemerkt lassen, daß das ὄνομα Jesu seine Würde als Messias und Sohn Gottes bestimmter bezeichnet, wodurch er allein im Stande ist, uns das ewige Leben zu geben.

21, 1—25. [1])

Anhang: Neue Erscheinung des Auferstandenen am See Tiberias. Weissagung Christi über das Ende des Petrus und Johannes.

Obwohl 20, 30 und 31. einen vollständigen Schluß der Auferstehungsgeschichte, ja des ganzen Evangeliums zu enthalten scheint, so wird doch in diesem Kapitel nicht nur ein neues σημεῖον (die dritte φανέρωσις) des Auferstandenen 1—14., und die Weissagung Christi den Tod des Petrus und Johannes betreffend erzählt, 15—23., son-

1) Vergl. Gurlitt Lection. in N. T. spec. 3. 1805. Explicatur Cap. 21. Ev. Joan. et simul de ejus auctoritate exponitur.

dern auch V. 24. 25. ein neuer, ähnlicher Schluß des Evangeliums hinzugefügt. Dieß ist so auffallend, daß die Frage entsteht, ob Kap. 20, 30. 31., wie Coccejus meinte, mehr als eine, den Faden der Erzählung bey Gelegenheit des Ausspruches Christi Kap. 20, 29. unterbrechende παρενθήκη, oder ob, wie seit Hugo Grotius viele neuere Kritiker behaupten, Kap. 21. als ein Nachtrag zu dem bereits geschlossenen Evangelium entweder von späterer, oder von der Hand des Evangelisten selbst anzusehen sey? Hierüber kann nur nach vollendeter Auslegung des Einzelnen gehörig entschieden werden.

V. 1. Es ist wahrscheinlich, daß Jesus sich nach der Erscheinung 20, 26 ff. (μετὰ ταῦτα) nach dem sichreren Galiläa begeben habe, und seine Jünger ihm hieher gefolgt, aber bis auf weiteres Matth. 28, 16. zu ihrem Geschäft wieder zurückgekehrt seyen, so daß auch hier ihre Begegnungen mit Christo nur selten und zufällig waren. Ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν V. 1. ist echt Johanneisch, vergl. 7, 4., obgleich es hier vorzugsweise von der Offenbarung der Messianischen Herrlichkeit gebraucht wird, wofür sich der bestimmte Ausdruck 2, 11. findet, vergl. 1, 31. Warum gebraucht Joh. dieß Wort bey keiner der vorhergehenden Erscheinungen Kap. 20.? — Unjohanneisch aber ist das folgende ἐφανέρωσε ohne ἑαυτὸν für ἐφανερώθη V. 14. u. a. m. Nach V. 4. scheint ἐπὶ τῆς θαλ. τ. Τιβ. (6, 1.), wenn man es auf ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν bezieht, so viel als παρὰ zu seyn. Richtiger aber bezieht man es zu τοῖς μαθηταῖς, nemlich so, die Jünger waren auf dem See, als ihnen Jesus erschien.

V. 2. 3. Es werden hier nur sieben Jünger genannt. Ueber Nathanael vergl. zu 1, 46. Die beyden letzten werden nicht genannt, vielleicht, weil es keine Apostel waren, oder der Verfasser ihre Namen nicht wußte. Aber im ersteren Falle ist μαθηταὶ nicht Johanneisch gebraucht, denn er gebraucht es regelmäßig von den Aposteln. Im andern Falle ist kaum glaublich, daß Johannes, der doch selbst

gegenwärtig war, die Namen vergessen haben sollte, da er die andern zu nennen weiß. Das ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ wird als Johanneisch durch πολλοὶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ 6, 60. hinlänglich gerechtfertigt. Es war ein zufälliges Zusammenseyn ἦσαν ὁμοῦ [1]) der Jünger, die alle Fischer gewesen zu seyn scheinen. Petrus, in dieser ganzen Erzählung die Hauptperson, scheint V. 3., mit den Worten: ὑπάγω ἁλιεύειν seine Freunde zum Fischen aufzufordern. Die andern antworten: ἐρχόμεθα σὺν σοί! Wir gehen mit! Dieß ist echt Griechisch [2]). Aber Johsagt in einem ähnlichen Falle 11, 16. ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς! vergl. 11, 33., wo das Compositum συνελθόντες αὐτῇ. Diese Umständlichkeit der Erzählung deutet auf einen Augenzeugen hin, aber — ist eine solche müßige Umständlichkeit wohl in der Art des Johannes? In den Worten καὶ ἐνέβησαν εἰς τὸ πλ. εὐθὺς scheint mir das εὐθὺς, wenn es nicht unecht ist [3]), von der Johanneischen Erzählungsart bedeutend abzuweichen [4]). Das Fischen geschah gewöhnlich in der Nacht, vergl. Aristoteles hist. anim. 8, 19., wo die Gründe dafür angegeben werden [5]). Vergl. des Factums wegen Luk. 5, 5.

V. 4—6. Für εἰς τὸν αἰγ. V. 4. lesen bedeutende Auctoritäten ἐπί. Dieß hat auch Lachmann in den Text aufgenommen. Das erstere entspricht der Joh. Ausdrucksweise 20, 19. 26. Ungewöhnlich ruft Jesus seine Jünger hier παιδία. Vom Styl des Evangeliums weicht es ent-

1) S. über diesen Sprachgebrauch Kypke zu d. St.

2) Buttmann sagt in d. ausführl. Gr. Sprachlehre Bd. 2. S. 137 ff.: Die Formen von ἐλθεῖν haben ein entschiedenes Uebergewicht für die Bedeutung kommen; — — ἔρχεσθαι aber steht zwischen beyden Bedeutungen, kommen und gehen, ziemlich gemein.

3) Das ist es höchst wahrscheinlich nach den Auctoritäten, weswegen es auch Lachmann geradezu gestrichen hat.

4) Häufig so bey Mark. Aber Joh. gebraucht weder εὐθὺς noch εὐθέως so müßig.

5) S. Lampe zu d. St.

schieden ab; dieses hat immer τεκνία. — Unter dem Hellenistischen προσφάγιον (Zugemüse), wofür die Attiker ὄψον, ὀψώνιον gebrauchen, werden hier offenbar Fische verstanden [1]). Wenn die Frage nicht die Absicht verräth, mit den Jüngern zu essen, — Chrysostomus meinte seltsam, Jesus habe so gefragt, um Fische zu kaufen, — so scheint sie nur den Sinn zu haben: Habt Ihr schon etwas gefangen zum προσφάγιον? Jesus scheint vorauszusetzen, was die Antwort sagt, und giebt den Fischern den Rath, das Netz zur rechten Seite des Schiffes auszuwerfen. Sie hatten es vielleicht bisher nur an der linken Seite gethan. Die Jünger folgen dem Rathe des kundigeren Fremden, und können vor (ἀπὸ) der Menge der gefangenen Fische das Netz nicht mehr ziehen. Der Verfasser sieht hierin ein Wunder, vergl. Luk. 5, 6.

V. 7—14. Johannes, heißt es V. 7., erkannte den Herrn. Woran? An dem wunderbar glücklichen Erfolge seines Rathes? Petrus, heftig und übereilt, wie er war, kann die Landung nicht erwarten, er wirft sich ins Meer, um früher, als die andern, zu Jesu zu kommen, oder um sich zu überzeugen, ob er es sey. Aehnlich ist Matth. 14, 28 ff. Die Charakteristik der beyden Jünger hat etwas Authentisches [2]). Nach Fischerart war Petrus γυμνὸς, d. h. entweder nach Nonnus [3]) er war nur mit einer Fischerschürze πόντιον ἀμφίβλημα bedeckt, (einem δέρμα, einem Thierfell, zur Bedeckung der Schaam,) oder nach Euthy-

1) S. Fischer de Vitiis etc. p. 697 sq.
2) Διορατικώτερος ὁ Ἰωάννης —, θερμότερος ὁ Πέτρος, sagt Euthym.
3) Nonnus umschreibt nach seiner schwülstigen Art die Stelle so: —
— — — ὁ δὲ σχεδὸν ἐγγὺς ὀρούσας
εἵματη δαιδαλέῳ λαγόνας μιτρώσατο Σίμων
καὶ λινέῳ πεπύκαστο πολυτρήτῳ χρόα πέπλῳ
πόντιον ἀμφίβλημα περὶ γλουτοῖσιν ἑλίξας,
δέρμα, τόπερ διδύμων κεχαλασμένον ἐς πτυχα μηρῶν
ἰχθυβόλοι φορέουσιν ἀθηήτου σκέπας αἰδοῦς,
γυμνὸν γὰρ δέμας εἶχεν ἐς ἠόνα δίκτυον ἕλκων.
Vergl. dazu Hugs kunstfertige Erklärung dieser Stelle in der Freyb. Zeitschr. Heft 7. S. 174 ff.

mius [1]), er hatte nur den ἐπενδύτης, ein χιτώνιον von Leinewand (wie Theophylakt ſagt ein λινοῦν ὀθόνιον), ohne Aermel, was bloß bis auf die Knie reichte. Im letzteren Falle müßte man wegen des ἦν γὰρ γυμνὸς annehmen, daß der ἐπενδύτης ein weites Gewand war, und ungegürtet den nakten Körper nicht genug bedeckte, auch im Schwimmen hinderte. Ungleich klarer aber iſt die Stelle nach der Erklärung des Nonnus, welcher die des Theophylakt nahe kommt, daß Petrus, da er bloß die Fiſcherſchürze anhatte, alſo inſofern nackt war, um nicht ſo vor dem Herrn zu erſcheinen, den leinenen ἐπενδύτης (πέπλος λίνεος), den er bey der Arbeit ausgezogen hatte, umwarf, und des leichteren Schwimmens wegen gürtete. Aber vielleicht hat Theophylakt [2]) Recht, daß διεζώσατο eben nur das Anziehen (περιελίττεσθαι) des Gewandes bezeichnet, was aber wohl nicht ohne Gürtel geſchah. —

Die andern Jünger, heißt es V. 8., kamen (ruhiger) zu Schiffe nach, denn ſie waren nicht weit vom Ufer, etwa nur 200 Ellen [3]). So tritt die Heftigkeit des Petrus noch mehr hervor. Hätten die andern Jünger es ihm nachgethan, wie ſollte das Netz an das Ufer kommen? In dieſem allen zeigt ſich die Erzählung eines Augenzeugen. Nach

---

1) Τὸν ἐπενδύτην δὲ χιτώνιόν τι φασιν ἀχειρίδωτον, ἄχρι γονάτων περιστέλλον· συνήθες δὲ τοῦτο τοῖς θαλαττεύουσιν, εὐκινησίαν ἅμα καὶ εὐσχημοσύνην αὐτοῖς παρὰ τῷ ὕδατι περιποιούμενον· γυμνὸς μὲν οὖν ἦν τῆς ἄλλης στολῆς αὐτοῦ· τοῦτον δὲ μόνον ἐπὶ τοῦ σώματος ἐνεδέδυτο ἄζωστον.

2) Theophylakt ſagt: ἔστιν οὖν ὁ ἐπενδύτης λινοῦν τι ὀθόνιον, ὃν οἱ Φοίνικες καὶ οἱ Σύροι ἁλιεῖς περιελίττουσιν ἑαυτοῖς, εἴτε γυμνοὶ ὄντες, εἴτε ἐπὶ τοῖς ἱματίοις τοῦτο ἐπιτιθέντες· ἁπλῶς δὲ εἰπεῖν, οἷον οἱ ζωγράφοι ποιοῦσι τοὺς ἀποστόλους, ἐπάνω τῶν ἱματίων περιελιγμένους. Ἐπεὶ οὖν γυμνὸς ἦν ὁ Πέτρος, ἅτε περὶ τὴν ἄγραν πονούμενος, διὰ τὸν αἰδῶ περιελίττεται τὸν ἐπενδύτην, τοῦτο γάρ ἐστι τὸ διαζώσασθαι.

3) Der See war nach Joſephus 40 Stadien breit. 200 Ellen ſind nach Wurm de ponderum, nummorum, mensurarum rationibus etc. p. 195. ein halbes Stadium oder 300 Fuß. So waren ſie alſo dem Ufer ziemlich nahe.

V. 11. ist bey τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων, μεστόν zu ergänzen. Woher das Kohlenfeuer, der Fisch und das Brot V. 9. Wahrscheinlich hatte Jesus, vielleicht mit Hülfe des Petrus, die ἀνθρακιὰ am Ufer angemacht, und das ὀψάριον darauf gelegt, auch das Brot herbeygeschafft. Aber woher hat er den Fisch und das Brot? Man kann nicht unbemerkt lassen, daß die Erzählung bey aller kleinlichen Umständlichkeit dennoch sehr wenig Klarheit und Anschaulichkeit hat. Die Unklarheit der Erzählung giebt dem Factum den Schein eines Wunders und zwar eines abentheuerlichen. — Es schien das eine ὀψάριον [1]) für die ganze Fischergesellschaft zu wenig. Daher V. 10. der Befehl, von den eben gefangenen Fischen dazu zu thun. V. 11. scheint Petrus das Netz allein an das Land, ἐπὶ τῆς γῆς [2]) (ἐπὶ oder εἰς τὴν γῆν, wie auch einige Codd. haben), zu ziehen. Nach V. 6. aber müssen ihm die andern wohl geholfen haben. Die Anzahl der Fische V. 11. gehört wieder zu der fast apokryphischen Umständlichkeit der Erzählung. Nur angedeutet ist das Wunderbare darin, daß das Netz bey der Menge der Fische nicht zerriß. Ἀριστᾶν steht hier in seiner ursprünglichen Bedeutung vom Frühstücken. Da die Jünger alle den Herrn erkannten, so wäre es unnöthig und vielleicht unschicklich gewesen, ihn zu fragen. Ist dieß der Sinn des τολμᾶν in dieser Stelle? Ueberflüßig und nichtsbedeutend kann es nicht seyn [3]). Aber sowohl τολμᾶν, als ἐξετάζειν kommt bey Joh. nicht weiter vor. Ἐξετάζειν ist ohnehin für die einfache Frage σὺ τίς εἶ; etwas zu stark. Man ist gewohnt, bey Joh. ἐρωτᾶν zu lesen. Wunderlich und unklar bleibt die Stelle immer, die Jünger mögen den Herrn aus dem Wunder des Fischzuges oder sonst erkannt haben. V. 13. steht ἔρχεται nur in sofern überflüßig, als es zu den populären mahle-

1) Oder ist ὀψάριον auch hier collectivisch, wie V. 13.?
2) S. über das ἐπὶ τῆς γῆς Winers Gramm. S. 323.
3) Nach Kuinöl soll es redundiren.

rischen Redeweisen gehört. Τὸ ὀψάριον ist hier collectivisch zu nehmen, vergl. V. 9. Nach Joh. 6, 11. erwartet man bey der Austheilung die εὐχαριστία Christi, vgl. Luk. 24, 30. Es heißt V. 14., dieß sey die dritte φανέρωσις gewesen. Da wir von der Zeit dieser Erscheinung und wie bald sie nach der Kap. 20, 26 ff. erzählten vorgefallen sey, nichts Genaues wissen, so ist schwer zu sagen, ob diese Zählung richtig sey, oder nicht. Im Joh. ist sie allerdings die dritte. Aber warum zählt Joh. Kap. 20. nicht die beyden ersten Erscheinungen? Ἐγερθεὶς und diese Participialconstruction ist sonst nicht Johanneisch.

Unmittelbar hieran schließt sich V. 15 ff. die Erzählung, um deren willen vielleicht der ganze Nachtrag gemacht wurde. Schon V. 1 — 14. tritt Petrus als die Hauptperson hervor. Noch mehr hier. Johannes ist dort, wie hier mehr beygeordnet. Aber der Hauptgesichtspunct der ersten Erzählung ist von Joh. deutlich ausgesprochen, sie soll ein σημεῖον der Auferstehung Christi seyn. Der reiche Fischzug, das Wunderbare dabey oder der Schein des Wunderbaren ist untergeordnet. Die Alten haben die Erzählung symbolisch aufgefaßt [1]), um ihr eine größere Bedeutung zu geben, als sie an sich zu haben scheint. Die θεωρία πνευματικὴ der Alten darüber ist aber nichts, als eine allegorische Deutung, ihrer Natur nach verschieden und willkührlich. Neuerdings aber behauptet Olshausen, die ganze Handlung Christi sey eine absichtlich symbolische, und der Verf. habe sie in diesem Sinne hier erzählt. „Wie der Fischzug, sagt er, alle Jünger und namentlich den Petrus, an die erste Berufung mahnen sollte, und ihnen segensreichen Erfolg für ihre Wirksamkeit verhieß, so deutete das Mahl nach vollendeter Arbeit auf das selige Mahl hin, das der Herr den Seinigen mit Abraham, Isaak und Jakob im Reiche Gottes bereitet." Allein, wenn doch weder Christus, noch der

1) So Cyrill, Augustin, Euthymius.

Erzähler irgend einen Wink giebt, daß das eine oder andere symbolisch zu nehmen sey, ja wenn der letztere ausdrücklich sagt, er finde darin nur eine dritte φανέρωσις des Auferstandenen unter seinen Jüngern, so mag jene Auffassungsweise sehr geistreich, meinetwegen auch praktisch seyn, historisch wahr ist sie auf keinen Fall. Olshausen beruft sich auf den symbolisirenden Ton der folgenden Erzählung. Aber hier fehlt auch V. 18. wenigstens die symbolische Deutung nicht.

V. 15—17. Unstreitig steht die dreymahlige Frage Jesu in Beziehung auf die dreymahlige Verleugnung des Petrus [1]). Die Anrede an Petrus Σίμων Ἰωνᾶ ist wie 1, 43. Matth. 16, 17. Wahrscheinlich die gewöhnliche Art, wie Jesus den Petrus anredete. Der bedeutsame Beynahme Κηφᾶς, Πέτρος scheint erst später gewöhnlich geworden zu seyn. — Es wechselt hier, V. 15—17. ἀγαπᾶν und φιλεῖν miteinander ab, aber so, daß Jesus die beyden ersten Mahle fragt ἀγαπᾷς με; und nur das dritte Mahl φιλεῖς με; während Petrus in den Antworten immer φιλεῖν gebraucht. Ist dieß ein zufälliger, bedeutungsloser, oder ein absichtlicher, bedeutsamer Wechsel der Synonyme? Ich glaube das letztere und fasse das Verhältniß so: Jesus fragt mehr zuerst nach der verehrenden Liebe, dem ἀγαπᾶν, Petrus bezeugt mehr die persönliche Freundesliebe, das φιλεῖν. Zuletzt, da Petrus vorzugsweise nur diese betheuert, fragt er, darauf eingehend, auch nach dieser, welche in dem Jünger die erste Form der ἀγάπη war. Die Frage ἀγαπᾷς με πλεῖον τούτων kann nur den Sinn haben: Liebst Du mich mehr, als diese, Deine Mitjünger? — mit sichtbarer Anspielung auf die sich selbst vermessende Rede des Petrus, Matth. 26, 33. Wie Joh. 13, 37. die Rede des Petrus hat, läßt sich die Frage Jesu nicht gut erklären. Hatte der Verf. dieses Kapitels den

1) So schon Cyrill zu d. St.

Matth. vor sich? — In der Antwort des Petrus bleibt das πλεῖον τούτων unbeantwortet. Sollte es vielleicht unecht seyn und ein späterer Zusatz, um die Beziehung auf die Verleugnung Petri Matth. 26, 33. deutlicher zu machen? Einige Auctoritäten haben diese Worte nicht, und in den folgenden Fragen, V. 16 und 17., fehlen sie ebenfalls. Aber die Gründe für die Echtheit sind überwiegend, nicht nur die diplomatischen, sondern auch die inneren. Man liess die Worte aus, weil man die doppelte Feinheit nicht bemerkte, daß Petrus durch seinen Fall beschämt das πλεῖον τούτων nicht beantworten kann, Jesus aber, da er das bescheidene Schweigen des Jüngers darüber anerkennt, es in den folgenden Fragen ausläßt. Auf keinen Fall aber ist πλεῖον τούτων so zu erklären: mehr als diese Dinge. Das wäre eine geistlose lächerliche Frage, da τούτων in diesem Falle nichts anderes seyn könnte, als das Essen oder das Fischerwesen. — Die Antwort des Petrus ist demüthig und bescheiden. Da er wußte, wie leicht die Liebe sich selbst täuscht über ihre Stärke, — sein Fall hatte ihn belehrt, — so sagte er: Du weißt ja, daß ich Dich liebe! — Hierin scheint zugleich das demüthig Bescheidene zu liegen: Bedarf es noch der Frage? — Im Zusammenhange des Joh. Evang., ja der evangelischen Geschichte überhaupt, kann in der Antwort Christi, βόσκε τὰ ἀρνία μου, nur dieß liegen, daß, da Petrus sich durch seine Verleugnung des apostolischen Hirtenamtes unwerth gemacht hatte, Jesus ihn unter der Bedingung der treuen Liebe wiederum für fähig und würdig dazu erklärt [1]). Zugleich fordert ihn Christus auf, seine Liebe zu ihm zu bewähren durch das apostolische Amt. — Die Alten meinten, Jesus frage den Petrus vorzugsweise, als κορυφαῖον καὶ στόμα τῶν μαθητῶν (Euthymius). Aber bey der unverkennbaren Beziehung der dreymahligen Frage auf die

1) So Cyrill, Chrysostomus, Euthymius.

Verläugnung des Petrus fällt diese Rücksicht ganz weg. Noch weniger liegt in den Aeußerungen Christi irgend eine Begünstigung des Römischen Supremats [1]). — Daß ἀρνία und πρόβατα völlig synonym seyen, leuchtet ein. Die Ansicht derer [2]), welche die ἀρνία von den unvollkommneren, die πρόβατα von den vollkommneren Christen verstehen, trägt ihre Widerlegung in sich selbst. An allen drey Stellen variirt die Lesart zwischen ἀρνία und πρόβατα. Nur das letztere ist Johanneisch, vergl. 10, 1 ff., ἀρνία findet sich Apok. 5, 6., aber nur von Christo gebraucht. Hier ist es der Ausdruck der Zärtlichkeit. — Auch βόσκειν und ποιμαίνειν sind hier reine Synonyma. Πάλιν δεύτερον ist ganz Johanneisch, vergl. 4, 54.

Es gehört zu den unverkennbaren Zügen der Wahrheit dieser Erzählung, daß Petrus betrübt wird, da der Herr ihn zum dritten Mahle fragt, und daß er nicht ohne Schmerz antwortet: Herr Du weißt ja alles, also auch, daß ich Dich liebe! — Er muß gleichsam die Reue ganz auskosten, ehe er sich und seiner Liebe zu Christo völlig wieder vertrauen darf.

V. 18. 19. Der Zusammenhang ist dieser: Du hast jetzt, will Jesus sagen, Deine Liebe zu mir aufs kräftigste bekannt, und ich habe Dich von Neuem für würdig erklärt zur Führung des apostolischen Amtes, welches ohne die treueste, festeste Liebe zu mir nicht geführt werden kann. Bedenke aber wohl, was Dir bevorstehet! Wirst Du auch im Alter, wenn Leiden und bitterer Tod Dich treffen, mir getreu bleiben? — Die Präterita in der ersten Hälfte des 18. Verses scheinen anzudeuten, daß Petrus damahls nicht mehr jung war. Da er nach Matth. 8, 14. bereits verheyrathet war, als er zu Christo kam, so war er wohl nicht mehr in der ersten Jugend. — Jesus scheint zunächst der

1) S. Lampe zu d. St. und die von Wolf angeführten Streitschriften darüber.
2) So Euthymius. Vergl. auch Lampe.

freyen Willkühr und Selbſtſtändigkeit in der Jugend gegenüber zu ſtellen den Zwang, die Hülfloſigkeit und die Leiden des Greiſenalters. Wollte aber Jeſus nur dieß dem Petrus vorherſagen, daß er einſt alt und hülflos werden würde, ſo wäre der Gedanke höchſt müßig und zwecklos. Unverkennbar iſt die Rede tieferer ſymboliſcher Art. Was aber ſoll ſie bedeuten? V. 19. heißt es, Jeſus habe damit andeuten wollen, durch welchen Tod (Todesart) Petrus dereinſt Gott verherrlichen werde (als Märtyrer). Die kirchliche Tradition erzählt, daß Petrus zu Rom unter Nero gekreuzigt wurde [1]). Hierauf bezieht der Verfaſſer die Worte Chriſti, — wahrſcheinlich ex eventu. Das ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου ſcheint dieſer Deutung günſtiger, als der Gurlittiſchen Auslegung von dem hülfloſen Ausſtrecken der Hände, um ſich von einem andern ankleiden zu laſſen. Kuinöl bezieht das Ausſtrecken der Hände auf den Zuſtand der Gefangenſchaft. Meyer erklärt beſtimmter: Du wirſt Deine Hände ausſtrecken, um ſie Dir feſſeln zu laſſen. Aber ich finde keine beweiſende Stelle dafür; das manus dare der Lateiner wird man doch nicht hieherziehen wollen. Dagegen finden ſich mehrere Stellen, wo das Ausſtrecken der Hände beſtimmt auf die Kreuzigung bezogen wird [2]). Aber ſo ſcheint wegen des Folgenden ein Hyſteronproteron zu entſtehen, wenn man ſich nicht etwa das οἴσει ὅπου οὐ θέλεις ſo denken will, daß das Annageln am Kreuze dispersis manibus dem Aufrichten des Kreuzes voraufging, oder gar, daß der Gekreuzigte auf dem Kreuze ſelbſt fortgetragen wurde an den Ort, wo das Kreuz aufgerichtet werden ſollte, was aber wider alle Archäologie der Kreuzigung iſt. Das folgende ἄλλος σε ζώσει macht noch mehr

1) S. Euseb. 2, 25. Tertull. de praescript. cap. 36. Ueber die fabulöſen Nachrichten darüber, ſiehe Lampe zu d. St.

2) Arrian. Epict. 3, 26. ἵν' ἐν τῷ βαλανείῳ ἐκδυσάμενος καὶ ἐκτείνας σεαυτὸν, ὡς οἱ ἐσταυρωμένοι, τριβῇ ἔνθεν καὶ ἔνθεν, vergl. Artemidori Onerocr. 1, 78. ſ. Wetst. zu d. St.

Schwierigkeit. Im Gegensatz gegen das ἐζώννυες σεαυτὸν scheint es nur die Hülflosigkeit des Alters zu bedeuten, das sich nicht mehr selbst ankleiden kann, im Zusammenhange aber mit ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου und dem folgenden καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις sich auf einen gezwungenen und leidenden Zustand überhaupt zu beziehen. Kuinöl sagt, der Gürtel bedeute hier, wie Apostelg. 21, 11., so viel als Fessel. Damit stimmt das οἴσει ὅπου οὐ θέλεις gut zusammen. Daß Jesus es so genommen habe, ist an sich nicht unwahrscheinlich. Unser Verfasser aber nimmt es unstreitig von dem Gegürtetwerden bey der Kreuzigung [1]) oder von dem mit Stricken Gebundenwerden am Kreuze [2]). Das Letztere ist das Wahrscheinlichste. Auch Tertullian sagt: tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci astringitur [3]). Das οἴσει ὅπου οὐ θέλεις deutet bestimmt auf einen gezwungenen, leidensvollen Zustand hin, und bezeichnet entweder das Geführtwerden zum Tode, oder zum Gefängniß. — Die Auslegung unseres Schriftstellers von den Worten Christi hat im Wesentlichen nichts gegen sich, nur scheint sie zu speziell, und läßt sich in dieser speziellen Beziehung nicht hinlänglich rechtfertigen. Ueberhaupt aber kann nicht geleugnet werden, daß die Worte Christi zu dunkel sind, als daß man bestimmt sagen könnte, er meine die Kreuzigung, oder er meine sie nicht [4]). Nur das ist klar, daß er dem Petrus den Märtyrertod vorhersagen will. Der Ausdruck θανάτῳ δοξάσει τὸν θεὸν scheint Johanneisch, gehört aber in der That bey weitem

1) Evang. Nicodemi Cap. 10. heißt es von Christo: Ἐξέδυσαν οἱ στρατιῶται τὸν Ἰησοῦν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ περιέζωσαν αὐτὸν λεντίῳ.

2) S. Gurlitt zu d. St. und Lampes Anmerk.

3) Scorp. cap. 15.

4) Theophylakt sagt zwar: αἰνίττεται δὲ αὐτῷ, ὅτι σταυρωθήσεται καὶ αὐτός. Er fügt aber hinzu: τὸ γὰρ ἐκτενεῖς τὰς χεῖρας καὶ ἄλλος σε ζώσει οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ ἔκτασιν καὶ τὰ δεσμὰ δηλοῖ.

mehr der späteren kirchlichen Gräcität an, als eine eigenthümliche Bezeichnung des Märtyrertodes [1]).

V. 20—22. Die an sich zweideutige Aufforderung Jesu an den Petrus: ἀκολούθει μοι! V. 19. scheint Manchem wegen des ganz eigentlich zu nehmenden ἀκολουθοῦντα V. 20. den metaphorischen Sinn der Kreuzesnachfolge, welchen Euthymius, oder der Nachfolge Jesu im weiteren Sinne, nemlich in Lehre und That, bis zum Tode, den Cyrill und Theophylakt darin finden, nicht haben zu können. Vielleicht, sagt man, wollte Jesus nur mit dem Petrus etwas insgeheim sprechen und rief ihn abseit. Das ἀκολούθει μοι V. 22. scheint aber der älteren Auslegung günstig, vergl. auch 13, 36., worauf vielleicht unsere Erzählung anspielt. Das ἀκολουθοῦντα V. 20. tritt durch das ἐπιστραφεὶς so sehr bestimmt in die sinnliche Sphäre zurück, daß uns dieß nicht bestimmen kann, die wiederholte Aufforderung Jesu zur Nachfolge wider den Zusammenhang mit allem bisherigen anders, als von der Nachfolge im Märtyrertode, wovon unmittelbar vorher die Rede war, zu verstehen. Die geistige Nachfolge im weiteren Sinne, insbesondere im Apostelamte, kann darum nicht gemeint seyn, weil diese ja schon in dem βόσκε τὰ πρόβατά μου lag, ja das Ganze die Jüngerschaft des Petrus voraussetzt. Aber in welchem Sinne man auch die Aufforderung zur Nachfolge nehmen möge, es ist bey der Undeutlichkeit der Erzählung schwer, den rechten Grund und Zusammenhang der Scene anschaulich zu machen. Johannes stand zufällig neben dem Petrus. Wie aber kam Johannes dazu, mitzugehen? Auch hierin zeigt sich ein Mangel an Klarheit in der Erzählung, wie wir in den echt Johanneischen Erzählungen nicht gewohnt sind. Die Selbstcharakteristik des Johannes, ὃς — παραδιδούς

1) In der Martyrologie steht δοξάζεσθαι und τελειοῦσθαι oft synonym. Vergl. Suicers thesaurus eccl. unter d. W. δοξαζ. und Heinsius Aristarchus cap. XXII. p. 408.

σε vergl. 13, 23 — 25. ist nicht in der Art des Evangeliums. Ist das Kapitel echt, so sind die Worte ὃς — παραδ. auf jeden Fall von späterer Hand, wie auch ihre Stellung hinter ἀκολ. andeutet. Die Frage des Petrus V. 21. οὗτος δὲ τί kann besonders wegen V. 22 und 23. keinen andern Sinn haben, als den: Was wird mit diesem werden, was wird sein Schicksal seyn [1]? Es ist die Frage der Neugier, und einer gewissen Eifersucht. Andere aber nehmen an, Petrus habe mit dieser Frage seinen Unwillen darüber ausdrücken wollen, daß Johannes ungerufen auch folgte. Es ist nicht zu leugnen, daß das σὺ ἀκολούθει μοι V. 22. bey dieser Auslegung an sinnlicher Klarheit gewinnt. Aber völlig unverständlich wäre und bliebe dann das ἐὰν αὐτὸν θέλω — — τί πρὸς σέ; — Die Antwort Jesu V. 22. kann im Sinne des Schriftstellers V. 23. nur so verstanden werden: Wenn ich will daß dieser (leben) bleiben (1 Kor. 15, 6.) soll, bis daß ich komme, was geht das Dich an? Halte Dich nicht bey solchen neugierigen Fragen auf, sondern folge mir wozu ich Dich rufe, zum Martyrertode! — In welchem Sinne Jesus sagte, ἕως ἔρχομαι lehrt am besten Apok. 2, 5. 16. 3, 11. 22, 12. u. a. m. Es ist offenbar von der Parusie, der Wiederkunft Christi zum Gericht, zu verstehen. Diese dachte man sich im apostolischen Zeitalter sehr nahe; ja man glaubte, daß diese Erscheinung des Herrn noch Viele von den ersten Christen und Aposteln lebend antreffen werde (vergl. 1 Kor. 15, 51. 52.). In diesem Sinne und Zusammenhange scheint die Antwort Christi verstanden werden zu müssen [2].

1) So Cyrill: ποίοις ἄρα καὶ τίσιν ὁμιλήσει καὶ αὐτὸς τοῖς μετὰ ταῦτα κινδύνοις ἢ καὶ εἰς τί καταλήξει τυχὸν καὶ αὐτῷ τοῦ βίου τὸ πέρας;

2) Nach Theophylakt gab es schon bey den Alten eine zwiefache Ansicht von der Stelle. Nach der einen sollte Christus mit dem ἀκολούθει μοι das Weiden der Heerde, die allgemeine Verkündigung des Ev. in der ganzen Welt (εἰς τὴν οἰκουμένην ἐξελθε) gemeint, unter dem μένειν des Joh. sein Bleiben in Galiläa,

V. 23. Da die sinnliche Wiederkunft Christi, die man erwartete, sich von Geschlecht zu Geschlecht verzögerte, und die dringenden Erwartungen derselben sich allmählich verloren, so geschah es, daß man die darauf bezüglichen Aussprüche Christi anders, als früher zu deuten anfing. Manche Christen hielten die Zerstörung Jerusalems und die Wiederkunft Christi für Eins. Jerusalem aber war zerstört und Christus leiblich nicht erschienen. Da nun Johannes auch noch nach der Zerstörung Jerusalems und überhaupt länger lebte, als die andern Apostel alle, die Wiederkunft Christi sich aber auf eine ungemessene Zeit hinauszustrecken schien, so entstand wahrscheinlich unter den Christen die Rede, ὁ λόγος, daß Johannes, der Lieblingsjünger, dem Jesus verheißen habe, er werde so lange leben bleiben, bis er komme, gar nicht sterben werde [1]). Johannes war unterdessen gestorben, und die Verheissung Christi schien völlig eitel geworden zu seyn. Um aber das Wort des Herrn nicht eitel werden zu lassen, bemerkt unser Schriftsteller, daß die Worte Jesu ἐὰν αὐτὸν θέλω u. s. w. nur bedingt zu nehmen seyen, und daß Jesus damit nichts weiter habe sagen wollen, als daß er in seinen Beschlüssen völlig frey und unbeschränkt sey. — Möglich aber, daß der Verfasser unseres Kapitels noch zu Lebzeiten des Johannes einer so falschen und unzeitigen Deutung der Worte Jesu habe entgegentreten wollen [2]).

---

und unter dem ἕως ἔρχομαι die Zerstörung Jerusalems verstanden haben. Damit brachte man in Verbindung, daß Joh. erst kurz vor der Zerstörung Jerusalems das heil. Land verlassen habe. Andere aber, die dieser Ansicht huldigten, meinten ἕως ἔρχομαι sey so viel, als bis es mir gefällt, ihn zur Verkündigung des Ev. außer dem heil. Lande zu rufen. — Nach der anderen Ansicht aber wurde alles auf die verschiedene Art und Zeit des Todes der beyden Apostel bezogen.

1) Ueber diesen λόγος siehe Einleitung Bd. 1. S. 25 f. Gurlitt sagt, daß Lavater daran geglaubt habe. Früher thaten es, wie Lampe erzählt, einige fanatische Engländer. Sie hielten den Evang. Joh. für den Vorläufer des wiederkommenden Christus.

2) S. Mich. Weber Authentia Capitis ultimi Evangelii Joan. hujusque

Da sonst nirgends im Evangelium die Rede ist von einer chronologisch bestimmbaren Wiederkunft Christi, so gestehe ich, daß mir das ἕως ἔρχομαι dazu geeignet scheint, auch von dieser Seite Zweifel gegen die Echtheit des Kapitels zu erregen.

V. 24. 25. Was nun den Schluß V. 24. 25. betrifft, so ist offenbar, daß περὶ τούτων und ταῦτα V. 24. sich auf das ganze Evangelium beziehen. Eben so klar aber ist, daß, da οἴδαμεν als die allein richtige Lesart angesehen werden muß, (οἶδα μὲν ist bloße Conjectur, eben so οἶδεν, was Beza beliebte, und dem Joh. Style am entsprechendsten wäre, s. 19, 35.) — diejenigen, welche dem Verfasser des Evangeliums das Zeugniß ausstellen, daß sie seine Erzählungen für völlig wahr halten, andere seyn müssen, als der Verfasser des Evang. selbst. Joh. selbst konnte weder nach den allgemeinen Regeln der Sprache, noch nach seiner besondern Art (s. 19, 35.) schreiben: οἴδαμεν, ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ. Dieses αὐτοῦ zeigt unwidersprechlich an, daß die Bezeugenden sich von dem Schriftsteller unterscheiden wollten. Vergebens sucht Mich. Weber das Gegentheil zu beweisen. Die Beyspiele, die er anführt, sind alle anderer Art [1]). Ob der Plural οἴδαμεν wirklich eine Mehrheit von Bezeugenden bezeichnet, oder wegen des folgenden οἶμαι V. 25. statt des Singulars steht, ist dabey gleichgültig. Es könnte auch οἶμαι V. 25. mittelbar nur andeuten, daß diesen Schlußsatz einer schrieb im Namen mehrerer. Vers 25., dem Schlusse des 20sten Kapitels V. 30.

evangelii totius argumentorum internorum usu vindicata. Halis 1823. p. 39 sqq.

1) A. a. O. p. 52 sqq. Sie würden zum Theil etwas beweisen, wenn hier ein Uebergang von der dritten Person des Singulars zur ersten Person des Plural Statt fände, wie z. B. Caesar de B. G. 5, 48. Caesar hanc epistolam graecis conscriptam litteris mittit, ne intercepta epistola nostra ab hostibus consilia cognoscantur. S. Schott Comment. de origine et indole Cap. ultimi Evang. Joan. p. 26. not.

nachgebildet, scheint zu verstehen zu geben, daß der Verfasser die ganze Fülle evangelischer Traditionen (schriftliche und mündliche) im Auge hatte. Mit der Menge der Erzählungen von den Thaten Jesu, ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησ., verglichen, schien ihm das Evangelium des Johannes klein, zumahl da es so viel Bekanntes ausließ. Hyperbolisch setzt er hinzu, er glaube, daß, wenn die Erzählungen von den Thaten Jesu alle (zusammen) nacheinander geschrieben würden, ἐὰν γράφηται καθ' ἕν, die Welt keinen Raum haben würde für die Menge der geschriebenen Bücher. Diese der Johanneischen Simplicität und Besonnenheit offenbar widersprechende Hyperbel läßt sich auf keine Weise mildern. Ein neuerer Vertheidiger der Echtheit dieses Kapitels und dieses Schlusses [1]) hilft sich so, daß er τὰ γραφόμενα βιβλία streicht, κόσμος im engeren Johanneischen Sinne von der ungläubigen Welt versteht, wie schon die Alten thaten, αὐτόν, als objectiven Accusativ, auf Jesus bezieht, χωρεῖν im moralischen Sinne nimmt für δέχεσθαι, καμβάνειν Ἰησ. Χρ. (2 Kor. 7, 2.), und den ganzen Satz so auslegt: „Wenn ich auch dieses alles aufgeschrieben und genau erzählt hätte, so glaube ich doch nicht, daß die ungläubige Welt deßwegen eher Jesum im Glauben annehmen würde u. s. w." Aber, was berechtigt, τὰ γραφόμενα βιβλία zu streichen? Auch halte ich für unmöglich, daß Joh. geschrieben haben kann χωρεῖν Ἰησοῦν in dem Sinne: Jesum fassen, gläubig annehmen, vergl. den Gebrauch von χωρεῖν 8, 37. Und endlich wie entspräche so der Schluß dem, was Joh. 20, 30. 31. sagt? — Ueberhaupt aber zeigt diese zwanghafte Auslegung nur, wie fast unmöglich es selbst den Vertheidigern der Echtheit des letzten Kapitels und seines Schlusses erscheint, diese Hyperbel und Inconcinnität des

1) Mich. Weber in seiner Abhandlung, interpret. interpretationis apostolicae verborum Davidis Ps. XVI. 10. Witt. 1807. p. 18. 19. und neuerdings in seinem Hallischen Programm) de authentia Cap. ultimi Evangelii Joan. p. 60 sqq.

Schlusses zu rechtfertigen. Kurz ich kann es nicht länger mehr verhehlen, daß diesen Schluß der Hand des Johannes zu vindiciren mir unmöglich scheint [1]).

Was nun die Authentie des ganzen Kapitels betrifft, welche, seitdem Hugo Grotius zuerst daran zweifelte, fortwährend bestritten bleiben wird, so gestehe ich aufrichtig, daß ich nach sorgfältiger Prüfung aller Gründe dafür und dawider, und bey dem besten Willen, den neuesten Vertheidigungsschriften [2]) etwas zu Gunsten der Johann. Authentie des Abschnittes abzugewinnen, mich dennoch nicht entschließen kann, das Kapitel für echt zu halten. Ich bekenne mich auch nach dem, was neuerdings Tholuck, Guerike [3]), Olshausen, Meyer, Hug und Feilmoser [4]) für

1) Das Anstößige und Bedenkliche dieser beyden Verse war den Alten nicht fremd. Cyrill, Theophylakt und Euthymius entschuldigen, mildern die Hypothese V. 25. Euthym. findet auch nöthig zu dem ὀίδαμεν V. 24. hinzuzufügen: φαίνεται γὰρ, ὅτι καὶ ἄλλοι ταῦτα ἐγίνωσκον. Aber besonders merkwürdig ist ein altes Scholion in mehreren Handschriften des 10, 11. und 12. Jhdts. (Codd. Vatic. 129. 137. 138. 139. 143. Venet. 210. Laur. 186. 196. Griesb. Vindob. Kollar 4. Mat. d.) was so lautet: ἄλλοι δὲ προσθήκην εἶναί φησι τοῦτο (V. 25.) τεθεικότος μὲν αὐτὸ τινὸς τῶν φιλοπόνων ἔξωθεν (am Rande), εἰς παράστασιν τοῦ πλείονα εἶναι τῶν γεγραμμένων τὰ γεγεννημένα παρὰ τοῦ κυρίου θαύματα, κατὰ μέρος δὲ ὑφ' ἑτέρου ἀγνοίᾳ τοῦ πρώτου τυχὸν ἐσωθεν καὶ μέρος τῆς τοῦ εὐαγγελίου γραφῆς γενόμενον, διὰ πάντων τῶν εὐαγγελίων ὁ χρόνος καὶ ἡ συνήθεια φέρεσθαι παρεσκεύασεν.

2) Die älteren Streitschriften hierüber und die hieher gehörige Litteratur siehe in Wegscheiders Einleitung in d. Evang. d. Joh. S. 173 ff. und Kuinöl Commentar S. 703 ff. Besonders seit Bretschneiders Probabilien, worin die Echtheit des Kapitels und Schlusses behauptet wird, aus begreiflichen Ursachen, ist der Gegenstand von Neuem erörtert worden. Seit Wegscheiders Einleitung sind besonders zu merken: Handschke, Commentatio de αὐθεντίᾳ Capitis XXI. Ev. Joan. e sola orationis indole judicanda. Lips. 1818. 8. Erdmann, einige Bemerkk. über Cap. XXI. des Ev. Joh. Rostock 1819. 4. das Königsberger Osterprogramm v. 1822. De auth. Cap. XXI. Ev. Joan. praesertim verss. 24. 25. Weber authentia Cap. ultimi Ev. Joan. etc. Hal. 1823. 8. Seyffahrt Beytrag zur Spezialcharakteristik der Joh. Schriften Leipzig 1823. S. 271 ff. Schott Comment. exegetico-critica de origine et indole Capitis ultimi Ev. Joan. Jenae 1825. 4.

3) Guerike in den Beyträgen zur histor. krit. Einl. in das N. T. S. 67 ff.

4) Hug's Einleit. in d. N. T. B. 2. S. 292 ff. Feilmosers Einleit. S. 246 ff.

die Authentie gesagt haben, unumwunden zur Meinung derer, welche in Kap. 20, 30. 31. den vollen und echten Schluß des Evangeliums finden, das 21ste Kapitel aber für einen aus mündlicher Tradition vielleicht des Joh. selbst entstandenen, sehr alten (denn alle Auctoritäten haben das Kapitel) von einer andern Hand verfaßten Nachtrag halten. Möglich, daß Grotius Recht hat, wenn er den Nachtrag für ein Werk der Ephesinischen Gemeindeältesten hält. Man kann streiten, ob dieser Nachtrag noch zu Lebzeiten oder nach dem Tode des Apostels gemacht ist [1]). Das Moment V. 22. und den darauf bezüglichen λόγος zu berichtigen scheint ein Hauptzweck desselben zu seyn; Nebenzweck, eine dritte φανέρωσις des erstandenen Christus zu liefern, und den Petrus, der den Herrn verleugnet hatte, als einen Wiederbegnadigten darzustellen. — Mein Beweis für die Unechtheit dieses Kapitels ist kurz dieser: 1. Kap. 20, 30. 31. kann nicht als Parenthese und gelegentliche Bemerkung zu Vers 29. angesehen werden, wegen des μὲν οὖν, und wegen des ἃ οὐκ ἔστι γεγρ. ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ V. 30., wodurch offenbar die Erzählung jeder weiteren φανέρωσις des Auferstandenen ausgeschlossen wird. 2. Der offenbar unechte Schluß 21, 24. 25., der dem echten Schlusse 20, 30. 31. und der Bemerkung des Johannes 19, 35. nachgebildet ist, aber ungeschickt, hängt mit dem Vorhergehenden so genau zusammen, daß mit seiner Unechtheit die Echtheit des ganzen Kapitels steht und fällt. 3. Vers 23. scheint mir wenigstens nach dem Tode des Johannes geschrieben zu seyn, so wie V. 19. nach dem Tode des Petrus. Daß Johannes todt war, brauchte nicht erwähnt zu werden, weil es Jeder, der das Evangelium zu lesen bekam, wußte. 4. Das ἕως ἔρχομαι spielt auf eine Vorstellung von der Parusie Christi an, welche den echten Johanneischen Schriften (die zweifelhafte Apokalypse kommt

1) S. Schott Comment. p. 29. not.

hier nicht in Betracht) fremd ist. 5. Vers 20. ist die Selbstcharakteristik des Johannes offenbar unjohanneisch. 6. Die Erzählungsweise weicht von der Johanneischen bedeutend darin ab, daß sie, viel weniger klar und anschaulich, als diese (siehe zu V. 5. 9. 10. 11. 12. 18. 20. 21.), zugleich eine kleinliche Umständlichkeit liebt, von der in den echten Johanneischen Erzählungen sonst keine Spur ist, (siehe zu V. 3. 4. 8. 11.). Endlich 7. ist die Sprache zwar im Ganzen der Johanneischen nachgebildet, aber im Einzelnen zeigen sich, wie wir gesehen haben, dennoch Spuren unjohanneischer Ausdrucksweise.

Was die Wahrheit des Erzählten betrifft so bin ich zwar keinesweges geneigt, die ganze Erzählung für halb erdichtet und halb aus Mißverstand von wirklich Geschehenem und Gesprochenem entstanden zu halten, wie Gurlitt thut [1]), aber ich bekenne auch aufrichtig, daß die Unklarheit und theilweise Zusammenhangslosigkeit der Erzählung, die auch der scharfsinnigsten Auslegung widersteht, mir nicht erlaubt, dieselbe mit den übrigen Erzählungen des Evangelisten auf eine Linie der Glaubwürdigkeit zu stellen [2]).

1) In der angeführten Schrift pag. 19.

2) Ich freue mich, in diesem Resultate mit Dr. Schott Comment. p. 29. im Wesentlichen zusammenzutreffen. Es scheint mir richtig, was derselbe wegen V. 24 und 25. bemerkt: Ni omnia me fallunt, hanc postremam observationem ea ipsa de causa addidit (scriptor), quod ipse Commentarium Joanneum additamento quodam locupletaverat.

Nachträge.

Zu S. 210. Anmerk. 2. ist am Schlusse hinzuzufügen: vergl. N. T. Graece e Cod. Alexandr. descript. a Woide Praefat. §. 86. p. xxx. und Baber Prolegom. zu d. V. T. Gr. e Cod. Alex.

Zu Kap. 8. V. 25. S. 265—271. vergl. Dr. de Wettes Bemerkungen zu Stellen des Evang. Johannes in den theol. Studien und Kritiken 1834. Heft 4. S. 924—929.

Ich nehme die hier gegebene philologische Erörterung der Bedeutungen von τὴν ἀρχὴν mit Dank an. Dr. de Wette hat Recht, daß sich der Gebrauch von τὴν ἀρχὴν bey den Classikern auf zwey Hauptbedeutungen reducirt: 1. im Anfange und 2. von vorn herein, von Hause aus, im Grunde, überhaupt. Er giebt S. 925. zu, daß in der zweyten Bedeutungssphäre auch wohl der verwandte Begriff des prorsus, omnino gänzlich vorkommen könne, besonders in negativen Sätzen, aber es sey dieß keine wahre Bedeutung, sondern eben nur eine durch Sinn und Zusammenhang bedingte Modification. Dann aber ist es immer etwas zu stark, wenn S. 927. gesagt wird, daß die Bedeutung prorsus gar nicht Statt finde. Wenn ich gesagt habe, Joh. hätte statt τὴν ἀρχὴν nach seiner Art auch schreiben können, ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, so ist natürlich die Meinung nicht, daß τὴν ἀρχὴν an sich die Bedeutung von ἀμὴν habe, sondern

nur, daß der Sinn wesentlich kein anderer seyn würde. Dr. de Wette erklärt nun die Stelle aus dem Zusammenhange so: „Τὴν ἀρχὴν heiße hier: Von vorn herein, überhaupt, d. h. abgesehen von dem sich selbst beygelegten Namen, den die Juden Jesu abfragen wollten, welcher Name (Prophet oder Messias oder welcher es seyn mochte) nichts als die Sache einer erst später hinzugetretenen Reflexion oder einer mittelbaren, nicht unmittelbaren Ansicht von Jesu Person war. Nach τὴν ἀρχὴν sey nothwendig ἐγώ εἰμι zu ergänzen, und ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν so zu fassen, was ich euch auch rede, nemlich die Rede Jesu allgemein, ohne Rücksicht auf einen bestimmten Inhalt, sondern ihrem allgemeinen Inhalte und Charakter nach genommen. Das καὶ endlich diene dazu, das was J. redet, dem, was er ist, gleichzusetzen. So sey der Sinn der Rede Jesu dieser: Fraget nicht nach dem, was ich bin! Gebet vor allen Dingen, ehe ihr euch einen Begriff von mir bildet und mir einen Namen gebt, meinen Reden Gehör und erkennet daraus mit unbefangener Empfänglichkeit, wer ich bin!"

Alles sehr ingeniös, aber ich kann dennoch nicht beystimmen.

Wo ist eine Stelle, in der τὴν ἀρχὴν in der Art überhaupt, oder von Vorn herein hieße, daß man es mit gutem Gewissen durch abgesehen übersetzen könnte. Dr. de Wette erörtert mehr als 10 Stellen, worin τὴν ἀρχὴν in jener zweyten Grundbedeutung vorkommt, in den mannigfaltigsten Beziehungen, aber er selbst wagt in keiner einzigen zu übersetzen: abgesehen davon. Es ist auch rein unmöglich, denn die Begriffe sind zu verschieden. Die Ergänzung von ἐγώ εἰμι hinter τὴν ἀρχὴν mag richtig seyn, aber was für eine seltsame Schreibart, τὴν ἀρχὴν so kurz und elliptisch zu gebrauchen, als könnte es gar nichts anderes heißen, als abgesehen von dem, was Ihr fragt! Wollte Jesus die Frage zurückweisen, weil das ἐγώ εἰμι etwas Zufälliges, Unwesentliches war, — war-

um drückt es Joh. nicht schlecht und recht aus? Aber gewiß war die Frage, wer er sey, weder für die Juden noch für Jesus etwas Unwesentliches, etwas, wovon nur ganz am Ende die Rede seyn könne. Im Gegentheil ist die Frage immer eine der ersten, worauf die Forderung beruhete, an ihn zu glauben. — Ich erkenne selbst einen Unterschied zwischen λαλεῖν und λέγειν an, aber ich verstehe nicht, wie Jesus die Juden auffordern konnte, seiner Rede Gehör zu geben, mit unbefangener Empfänglichkeit daraus zu erkennen, wer er sey, wenn sie dabey auf den besonderen Inhalt derselben gar keine Rücksicht nehmen sollten. Liegt nicht der allgemeine Inhalt und Charakter seiner Rede eben in dem Besondern? — Nach de Wette soll Jesus die Juden auffordern, ihn ruhig anzuhören, wenn er rede. Warum aber wird diese Aufforderung gar nicht ausgedrückt? Seltsame Abgerissenheit und Dunkelheit der Rede! Was Jesus nach de Wette sagen will, ist doch zweyerley: erstlich, die Juden sollen von der Frage, wer er sey, jetzt abstehen, und zweytens, ihm ruhig zuhören und sich dem Eindrucke seiner Rede ganz hingeben. Von dem ersten aber sagt Jesus nur τὴν ἀρχὴν, in einem absolut einzigen Sinne; wovon sie absehen oder abstehen sollen, sagt er nicht. Von dem zweyten aber sagt er eben nur das Ende und verschweigt den Anfang. Kaum der leidenschaftlichste Zorn spricht so abgerissen und seltsam.

Ich bin weit entfernt zu glauben, daß ich die Stelle auf's Reine gebracht hätte; sie bleibt mir immer dunkel. Aber ich fürchte, daß es meinem Freunde damit nicht besser gelungen ist.

Zu S. 362 f. Kap. 10, 24. vergl. de Wettes übereinstimmende Bemerkungen S. 931 f. Eben so wenig findet in Betreff von Kap. 10, 34 — 36. eine wesentliche Differenz zwischen mir und de Wettes Bemerkk. S. 932-34. Statt.

Auch Kap. 11, 9 und 10. ist zwischen de Wettes Erklärung und der meinigen S. 376 — 379. nur der Unterschied, daß nach meiner Ansicht die Frage οὐχὶ δώδεκά εἰσιν ὧραι τῆς ἡμέρας (oder wie Lachmann, vielleicht richtiger liest: οὐχὶ δώδεκα ὧραί εἰσιν τῆς ἡμέρας) eine andere Beziehung hat, als der Satz ἐάν τις περιπατῇ bis Ende V. 10. Ich nehme bey ἐάν τις περιπατῇ eine Wendung des Bildes und einen Fortschritt des Gedankens an. de Wette behauptet zwar die Einheit der allegorischen Rede V. 9 und

10., aber wie das Sprüchwörtliche von den 12 Stunden des Tages in diese Einheit aufzunehmen sey, läßt er unerörtert.

Zu S. 407. 408. Kap. 11, 51. ist aus de Wettes Bemerkk. S. 937 f. zweyerley zur Sprache zu bringen: 1. Als Beweisstelle für die Meinung, daß der Hohepriester als solcher zugleich Prophet gewesen sey, führt de Wette an: Josephus Archäol. 13, 10. 7. Hier wird von dem Könige Joh. Hyrkanus gesagt, derselbe habe in sich die drey größten Würden oder Aemter vereinigt, die königl. Herrschaft über das Volk, die hoheprieſterliche Würde, und die προφητεία. Er fügt dann hinzu Συνῆν γὰρ αὐτῷ τὸ θεῖον, καὶ τὴν τῶν μελλόντων πρόγνωσιν παρεῖχεν αὐτῷ τε εἰδέναι καὶ προλέγειν οὕτως, ὥστε καὶ περὶ τῶν δύο τῶν πρεσβυτέρων αὐτοῦ παίδων, ὅτι μὴ μενοῦσι τῶν πραγμάτων κύριοι, προεῖπεν. Allein hierin liegt gar nicht, daß Hyrkan als Hoherpriester die Gabe der Weissagung besessen habe, — denn Josephus unterscheidet ja die προφητεία ausdrücklich als ein Drittes. — 2. Um die Joh. Vorstellung von der unbewußten Weissagung des Kaiphas, oder, wie er sich sehr gut ausdrückt, die Prophezeiung durch Doppelsinn, welche dem A. T. durchaus fremd sey, zu erklären, knüpft de Wette jene Vorstellung sehr sinnreich an die sogenannte Bathkol an. Er beruft sich auf Aehnliches aus Hieros. Schabb. fol. 8, 3. bey Lightfoot zu Matth. 3, 17., wo menschliche Reden als höhere Andeutungen genommen werden. Ich stimme hierin meinem Freunde bey, und füge nur noch hinzu, daß mir das eine wie das andere noch einen tieferen oder allgemeineren Ursprung zu haben scheint, nemlich in der allgemein verbreiteten allegorischen Denk- und Deutungsweise der Zeit.

Zu Kap. 12, 28 ff. bemerke ich die volle Uebereinstimmung zwischen de Wette S. 938 ff. und mir über die Bathkol in dieser Stelle.

Zu S. 597. Anmerk. 1. Oeders Abhandlung über Joh. 18, 6. heißt bestimmt so: de latronibus sine miraculo humi procumbentibus, und findet sich, vermehrt mit der Widerlegung von Wolfs Stricturis in den Curis, in Oeders Observatt. sacrar. syntagma. p. 503 — 520.

Anhang A.

Geschichte der Auslegungen von Kap. 5, 21—30.

Die ersten sichern Spuren von dem exegetischen Gebrauch dieser Stelle in der Kirche finden sich bey Irenäus und Tertullian. Diese beyden geben uns Andeutungen von einer zu ihrer Zeit herrschenden zwiefachen Auslegung.

Die Gnostiker nämlich, da sie nach den Principien ihrer Theosophie die Auferstehung des Körpers leugnen mußten, legten alle dahin gehörigen Stellen des A. und N. T. allegorisch aus, und verstanden also wohl auch unsere Stelle von der geistigen Auferstehung der Seele aus dem Tode der Sünde, oder der Erlösung derselben aus dem Kerker der Materie u. s. w. [1]). Wie sie die einzelnen Worte und den Zusammenhang der Stelle gefaßt haben mögen, läßt sich aus Irenäus und Tertullians Andeutungen [2]) nicht genau erkennen. Im Gegensatz aber gegen den Allegorismus der Gnostiker, waren die orthodoxen Väter eifrig bemühet, in den hiehergehörigen Stellen des alten und neuen Testaments, und also auch Joh. 5, 21 ff. den buchstäblichen Sinn festzuhalten. Irenäus und Tertullian, beyde der allegorischen Auslegung sonst, wo ihr Materialismus nicht

1) S. Irenaeus adv. haer. II, 56. Esse autem, sagten die Gnostiker, resurrectionem a mortuis agnitionem eius, quae ab eis dicitur, veritatis. Tertullian de resurrect. carnis cap. 19. und Theodoret fab. haer. V, 19.

2) Daß ein Theil der Gnostiker auch unsere Stelle mißbrauchte und mißdeutete, geht daraus hervor, daß Irenäus a. a. O. 5, 13. besonders Joh. 5, 28. 29. gegen die Gnostiker hervorhebt, und Tertullian a. a. O. Cap. 37. auch von Joh. 5, 25. ausführlich zeigt, daß es nicht allegorisch zu verstehen sey. Vergl. Teller, fides dogmatis de resurrect. carn. per IV. priora secula, p. 172 ff.

in's Spiel kam, nicht abgeneigt, erklären unsere Stelle im Streit mit den Gnostikern von der Auferstehung des Fleisches. Jener, ob er gleich die zum Theil verwandte Stelle Johan. 3, 18—21. höchst geistig zu deuten weiß [1]), nimmt doch 5, 28. 29. ganz wörtlich [2]). Schade, daß wir nicht mehr erfahren können, wie er die vorhergehenden Verse ausgelegt. Tertullian aber handelt de resur. carn. über unsere Stelle ausführlicher. Nach einigen dialektischen Spielereyen über das Wort Auferstehung, welches nur von etwas Hinfälligem und Vergänglichem, also nur vom Fleische, nicht von der Seele gesagt werden könne [3]), stellt er die hermeneutische Regel auf, daß nicht alles in der heiligen Schrift allegorisch gedeutet werden dürfe, und daß Jesus nicht alles parabolisch gesagt habe [4]), und nachdem er dem gemäß mehrere alt- und neutestamentliche Stellen zu Gunsten seines Dogmas buchstäblich ausgelegt hat, versucht er auch in unserer Stelle jede Spur des parabolischen oder allegorischen Sinnes zu vertilgen [5]). So sagt er über Vers 24. [6]): Itaque sermonem constituens vivificatorem, quia spiritus et vita sermo, eundem etiam carnem suam dixit: quia et sermo caro erat factus, proinde in causam vitae appetendus et devorandus auditu et ruminandus intellectu et fide digerendus. Bey V. 25. aber ruft er aus: Quid mortuum nisi caro? et quid vox dei, nisi sermo? Et quid sermo, nisi spiritus? Merito carnem suscitaturus, quod factum est ipse, et ex sepulchro, quo illatus est ipse. Denique quum dicit: Ne miremini, quod veniet hora etc., nemo iam poterit aliud mortuos interpretari, qui sint in monumentis, nisi corpora et carnem: quia nec ipsa monumentis, nisi corpora et carnem: quia nec ipsa monumenta aliud quam cadaverum stabula etc. So unexegetisch nun auch diese Beweisführung ist, so wurde doch diese Auslegung in der Kirche eine Zeitlang herrschend. Von den Alexan-

1) Adv. haer. V, 27. Communio Dei vita et lumen et fruitio eorum, quae apud eum sunt, bonorum. — Separatio autem Dei mors. — — Et propter hoc Dominus dicebat: Qui credit in me, non iudicatur, id est non separatur a Deo, adunitus est enim per fidem Deo, u. s. w.

2) Ebendaselbst 5, 13.

3) Kap. 18.

6) Kap. 20 und 33.

4) Kap. 37 und 38.

5) Diesen Vers lieset Tertullian so: — et in iudicium non *veniet*, sed *transiet* de morte ad vitam. Vergleiche Griesbach V. L.

drinern sollte man wegen ihrer geistigern Ansicht von der Auferstehung und ihrer geschickteren, dem Allegorismus geneigteren Exegese erwarten, daß sie auch in der Auslegung unserer Stelle einen Mittelweg zwischen der gnostischen und der kirchlich orthodoxen gesucht hätten. Aber obwohl sich nirgends eine sichere Anzeige findet [1]), wie sie die Johanneische Stelle vollständig erklärt haben, so ist doch aus einigen wenigen Andeutungen bey Origenes mit Wahrscheinlichkeit zu schließen, daß weder er, noch sein Lehrer Klemens, noch seine Schüler die bisherige orthodoxe Auslegung verlassen haben. Denn ob er gleich, wie aus einem Fragment des zehnten Buchs seiner Stromata zu ersehen ist, den Sprachgebrauch der Schrift, Tod und Leben, Sterben und Auferstehen im geistigen Sinne zu kennen scheint [2]), so bezieht er doch das Johanneische οὓς θέλει ζωοπ., im Streit gegen Celsus andeutend, in der Erklärung aber von Joh. 11. ausdrücklich, auf die von dem Evangelisten erzählten Todtenerweckungen Jesu im leiblichen Sinne [3]).

Wie die Exegeten der antiocheniſchen Schule vor Chryſoſtomus unſere Stelle verſtanden haben mögen, weiß ich nicht zu ſagen. Wenn man aber die große Abneigung der Antiochener gegen den Alexandriniſchen Allegorismus bedenkt, ſo iſt ſehr zu zweifeln, ob ſie die Stelle anders erklärten, als Chryſoſtomus. Dieſer aber hat durch das Uebermaaß praktiſcher Anwendungen die einfache exegetiſche Anſicht verfehlt. Denn faſt nur davon ſpricht er in der Erörterung des Zuſammenhanges, mit wie

1) Der Tomus des Origenes über dieſe Stelle iſt leider verloren gegangen, auch, wie bekannt, ſeine Bücher über die Auferſtehung, bis auf wenige Fragmente, in denen ſich nichts über dieſelbe findet. Im Klemens wird von ihr wenig Gebrauch gemacht; nur einmahl führt er V. 24. an, Paedagog. 1. cap. 6. Die erklärenden Worte: ζῶμεν ἤδη οἱ θανάτου κεχωρισμένοι· σωτηρία τοίνυν τὸ ἔπεσθαι χριστῷ· ὃ γὰρ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν. —— Οὕτω τὸ πιστεῦσαι μόνον καὶ ἀναγεννηθῆναι, τελείωσίς ἐστιν ἐν ζωῇ, zeigen zwar, wie er V. 24. auslegt, aber wie das übrige, läßt ſich nicht daraus erkennen.

2) Opp. ed. de la Rue. Tom. I. p. 40.: toties mori credimur, heißt es hier, quoties peccamus ad mortem; unde e contrario toties resurgimus et vivificamur, quoties vitae digna opera facimus.

3) Gegen den Celſus 2, 48. wo er ſagt, diejenigen Todten ſeyen von Jeſus während ſeines irdiſchen Wandels erweckt worden, οὓς ἔγνω ὁ λόγος ἐπιτηδείους πρὸς τὴν ἀνάστασιν. Im Commentar über Joh. Kap. 11. Tom. 29. ed. Huet. p. 352. wendet er Joh. 5, 21. auf die Erweckung des Lazarus an, woraus ſich ſchließen läßt, wie er Joh. 5, 25. ausgelegt haben möge.

weiser Oekonomie Jesus in dieser Rede Hohes und Niederes zugleich von sich aussage, und den Glanz seiner göttlichen Würde durch menschliche Bescheidenheit mildere. Das κρίσιν πᾶσαν versteht er von dem verdammenden und belohnenden und in so fern vollständigen Gericht; das εἰς κρ. οὐκ ἔρχ. V. 24. erklärt er kurz durch οὐ κολάζεται, das ἐκ τ. θανάτου von dem ewigen Tode. Wichtiger aber ist, daß er V. 25. 28. und 29., was die Art der Todtenerweckung betrifft, als völlig gleich setzt, und den unverkennbaren Unterschied nur darin findet, daß dort die Auferweckung des Lazarus als ganz nahe bevorstehend, worauf das καὶ νῦν ἐστιν V. 25. und die symbolische Beziehung der Heilung des Paralytischen gehe, hier aber die allgemeine Auferstehung sammt dem jüngsten Gericht in der fernsten Zukunft gemeint sey [1]).

Diese Auslegung, in der Gestalt, wie sie Chrysostomus vorträgt, war, wie Cyrill von Alexandrien bezeugt, im fünften Jahrhundert die herrschende in der Griechischen Kirche. Theodoret scheint ihr zu folgen [2]). Auch Nonnus hat keine andere [3]). Nur zwei Griechische Väter aus dieser Zeit machten eine Ausnahme. Nilus der Abt, ein Schüler des Chrysostomus, sagt entschieden [4]), Joh. 5, 25. sey nicht von der zukünftigen Auferstehung des Fleisches, sondern von der jetzt gegenwärtigen Auferweckung der geistig Todten zu verstehen. Nicht so entschieden sagt Cyrill von Alexandrien [5]), daß das καὶ νῦν ἐστιν V. 25. zwar gewöhnlich auf die Auferweckung des Lazarus bezogen werde, aber auch davon verstanden werden könne, daß die Glaubenden, bevor sie des Erlösers Lehre aufnähmen, todt wären. Diese gewähltere Auslegung hält er zwar für eine wahrscheinliche, aber nicht für die wahre. Nach seiner Ansicht sind die Worte: ἔρχεται

1) Homil. in Evang. Joan. 39. edit. Montfauc.

2) Andeutungen siehe Opp. ed. Hal. IV. 443 ff. und 1004.

3) S. die μεταβολὴ ed. Sylburg 1596. p. 63. v. 20—24. Er las das καὶ νῦν ἐστιν V. 25. erst V. 28. und hob den Unterschied beyder Verse ganz auf. Auffallend genug las eben so verwirrend auch Hieronymus in seinem Commentar über Jes. 26.: Veniet hora et nunc est, quum qui in sepulchris sunt, u. s. w.

4) Epistol. 3, 135. Καὶ — φησὶν (J. Χρ.) ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ, οὐ μόνον σωματικῶς τότε ἐν τῇ καθολικῇ τῶν νεκρῶν ἀναστασει, ἀλλὰ καὶ νῦν ἐντεῦθεν ἤδη νοητῶς ἐγερθήσονται οἱ κακῶς ἡσυχάζοντες ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἐντυμβούμενοι φαυλότησι ποικίλαις.

5) Ἐξήγησις ὑπομνηματικὴ oder ἑρμηνεία ἤτοι ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον. zu d. St.

ὥρα und καὶ νῦν ἐστι so zu trennen, daß das erstere die zukünftige Zeit der allgemeinen Auferstehung bezeichnet, das καὶ νῦν ἐστιν aber die gegenwärtige Zeit des Glaubens an den Erlöser und der Vorbereitung zur seligen Auferstehung. Dieß ist gewiß unrichtig, vergl. 4, 23. Aber da Cyrill V. 28. und 29. den Unterschied zwischen der hier verkündigten allgemeinen Auferstehung am jüngsten Tage, und der V. 25. angedeuteten particularen Auferweckung der geistig Todten nicht unbemerkt läßt, muß man ihm nachrühmen, daß er der richtigen, vermittelnden Auslegung sehr nahe war.

Daß aber die Erklärung des Chrysostomus sich in der exeget. Tradition der Griechischen Kirche festsetzte, sieht man aus Theophylakt und Euthymius Zigabenus, welche dieselbe fast wörtlich wiederholen.

Bey der großen Abhängigkeit der Lateinischen Exegese von der Griechischen ist zu verwundern, daß seit Augustin, und wahrscheinlich auch durch ihn, jene vermittelnde Auslegung unserer Stelle in der Abendländischen Kirche eben so herrschend wurde, als in der Griechischen die einseitige antignostische des Chrysostomus. Seit Augustin und durch ihn, sage ich, denn weder Ambrosius, noch Hieronymus scheinen ihm darin vorangegangen zu seyn [1]). Augustin aber hat jener vermittelnden Auslegung eine Klarheit und Sicherheit gegeben, die sie weder bey Nilus noch bey Cyrill hat. Am ausführlichsten erklärt er sich hierüber in seinen homiletischen Tractaten über das Johanneische Evangelium. Zuerst bemerkt er bey V. 21. [2]): Et qui sunt isti mortui, quos vivificat pater et filius? — An ipsi sunt, de quibus diximus, Lazarus, vel filius illius viduae, vel filia archisynagogi? novimus enim istos a Christo domino suscitatos. Aliud aliquid nobis vult insinuare, resurrectionem scilicet mortuorum, quam omnes exspectamus, non illam, quam quidam habuerunt, ut crederent ceteri. — — Cum dixisset: Sicut enim pater etc., ne intelligeremus illam mortuorum resurrectionem, quam facit ad miraculum, non ad vitam aeternam, secutus ait: neque enim pater iudicat etc. Dar-

1) Beyde hatten, scheint es, wo keine schlechtere, doch gewiß keine andere, als Chrysostomus.

2) Tract. 21. 11. Edit. Benedict. Deutlicher noch sagt er Tract. 23. n. 13., wo er die Auslegung von V. 21 ff. kurz wiederholt, V. 21. sey von der resurrectio animarum zu verstehen, V. 22. aber von der resurrectio corporum, V. 23. beziehe sich wieder auf jene, so wie V. 24 — 26. Vergl. de civit. dei 20, 7.

auf zeigt er [1]), wie V. 24. die ζωὴ von dem ewigen Leben des Geistes, der θάνατος von dem Tode der Sünde, die μετάβασις aber zu verstehen sey von dem Uebergange aus dem Tode des Unglaubens in das ewige Leben des Glaubens. Er beruft sich bey dieser Erklärung auf den Sprachgebrauch Matth. 8, 22. und Ephes. 5, 14. Die κρίσις in diesem Verse versteht er von der condemnatio, nicht von der discriminatio, wie das Wort in der Schrift auch gebraucht werde von dem jüngsten, allgemeinen Gericht. Dem gemäß erklärt er V. 25. von der Auferstehung der Ungläubigen zum Leben des Glaubens, und bemerkt, daß καὶ νῦν ἐστιν in diesem Verse nicht zu übersehen sey, denn Jesus deute damit an, daß er hier nicht von der futura resurrectio, sondern von der stets gegenwärtigen spreche, die das Wort des Herrn auf Erden vollbringe. Darnach aber wohl wissend, daß diese Erklärung den Irrthum derer begünstigen könne, welche eben wegen der Auferstehung des Glaubens die zukünftige Auferstehung Aller am jüngsten Tage leugneten, zeigt er, wie V. 28. und 29. von nichts anderem eben die Rede sey, als von der zukünftigen Auferstehung der Todten im leiblichen Sinne. Den Unterschied zwischen V. 25., 28. und 29., so wie den Zusammenhang erörtert er [2]) auf folgende Weise: Audi, quid dicit: Nolite mirari hoc, quia dedit potestatem filio faciendi iudicii. In fine dico, ait. Quomodo in fine? Nolite mirari hoc, quia venit hora. Hic non dicit: et nunc est. In illa resurrectione fidei quid dixit? Venit hora et nunc est. In ista resurrectione, quam commendat futuram corporum mortuorum, venit hora dixit: quia in fine seculi ventura est. — Nolite mirari etc. Quid evidentius ista resurrectione? Iam dudum non dixerat: qui in monumentis sunt: sed mortui audient vocem filii dei, et qui audierint vivent. Non dixit: alii vivent, alii damnabuntur; quia omnes, qui credunt, vivent. De monumentis autem, quid dixit? Omnes, qui sunt in monumentis, audient vocem eius et procedent. Non dixit: audient et vivent. Si enim male vixerunt et iacebant in monumentis, ad mortem surgent, non ad vitam etc.

Die hermeneutische Kritik kann diese Darstellung des Zusammenhanges und Sinnes von Joh. 5, 21—30, nicht für vollkommen halten, aber, daß sie der rechten Auslegung nahe komme, ist nicht zu leugnen. — Es war allerdings ein Zu-

1) Tract. 22. n. 3 ff.
2) Tract. 22. n. 12. 13.

fall, aber ein glücklicher, daß die Augustinische Auslegung in der Abendländischen Kirche herrschend wurde und sich bis zur Reformation in der exegetischen Tradition erhielt. Beda und Alcuin wiederholen sie; Rupert von Duits im zwölften Jahrhundert ebenfalls [1]). Auch in der glossa ordinaria und in der interlinearis findet sie sich. Kaum aber wird im Anfange des sechzehnten Jahrhunderts die exegetische Tradition der Griechischen Kirche wieder bekannt, als auch schon wieder die Erklärungsweise des Chrysostomus, Theophylakt u. A. neben der Augustinischen mehr Platz gewinnt. Erasmus legte in seiner Paraphrase die erstere zum Grunde. Calvin aber hielt die letztere fest; nur wich er darin von Augustin ab, daß er die κρίσις V. 22. 27. nach einem bekannten Hebraismus in der Bedeutung von Herrschaft nahm. Theodor Beza kehrte zur Auslegung des Chrysostomus zurück. Sowohl V. 21. als 25. [2]) bezog er auf die leiblichen Todtenerweckungen des Lazarus, u. s. w., V. 28. und 29. aber auf die allgemeine Auferstehung am jüngsten Tage. Ueber V. 24. bemerkte er, Jesus rede daselbst vom Glauben, als der wesentlichen Bedingung der Auferstehung zum ewigen Leben. Schon vor ihm hatte Musculus die Augustinische Auslegung verworfen, als zu gesucht [3]): noch früher aber Brenz sie so modificirt [4]), daß er annahm, es sey hier von der Auferweckung im dreyfachen Sinne die Rede; denn V. 21. handle ja offenbar von der Auferweckung des Lazarus, des Jünglings zu Nain, V. 25. aber von der Erweckung der geistig Todten, der Rechtfertigung durch den Glauben, V. 28. und 29. endlich von der allgemeinen Auferstehung des Fleisches und dem jüngsten Gericht. Auch Chemnitz [5]) konnte sich von der Richtigkeit der Augustinischen Auslegung nicht überzeugen. Desto fester hielten an ihr die Lutherischen Exegeten des sechszehnten Jahrhunderts, Aegydius Hunnius, Tarnovius, Pelargus, die uns von Calovius gerühmt werden [6]). Eben so der Reformirte Theolog, Joh. Piscator [7]), der sich fast ganz an Calvin an-

1) In seinem Commentar über das Evang. d. Joh., den Calovius sehr zu schätzen scheint.

2) V. 25. sagt er, könne nicht von den mortuis in peccato verstanden werden, vorzüglich weil hier nicht, wie V. 24., stehe, Hören und Glauben, sondern bloß Hören.

3) Commentar. in Ev. Joan. 1564. p. 148.

4) Commentar. in Ev. Joan. 1559. p. 302.

5) Harmon. Evang. ed. Hamburg 1652. Tom. I. p. 369.

6) Bibl. illustr. N. T. Tom. I. zu d. St

7) Analysis logica Evang. sec. Joan. 1595.

schloß, nur bey V. 21. deutlicher als dieser sagte, es sey das ζωοπ. von dem geistigen Beleben zu verstehen. In der Römischen Kirche begünstigten Maldonatus [1]), Cornelius a Lapide, und Nikol. Zeger die Erklärung des Chrysostomus.

Auch im siebenzehnten Jahrhundert blieben die Ausleger der Ev. Kirche über unsere Stelle getheilt. Hugo Grotius machte die Auslegung des Chrysostomus ganz in der Art, wie Beza, wieder geltend. Aber Calovius widersprach ihm und trat auf die Seite der Augustinischen, ohne ihr einen weitern Dienst, als den des Anpreisens, zu leisten [2]). Lightfoot dagegen unterstützte sie vorzüglich dadurch, daß er eine Beziehung unserer Stelle auf die Jüdische Messiaslehre von einer zwiefachen Auferstehung in den Tagen des Messias nachwies. Unter der ersten Auferstehung aber, sagt er, sey, Andeutungen bey Rabbinen und Offenb. Joh. 20, 3. zu Folge, die Erweckung der in Sünde und Irrthum todten Heiden durch das Evangelium zu verstehen [3]). Auch Coccejus begünstigte diese Erklärungsweise: V. 21. nahm er das ζωοπ. ganz unbestimmt und verstand darunter beydes, die geistige Todtenerweckung, die conversio gentium, wie er sagte, V. 25. und die allgemeine Todtenerweckung am jüngsten Tage V. 28. 29. [4]). In der Römischen Kirche zog der Bischof von Ypern, Cornel. Jansenius [5]) sammt seiner Parthey die Augustinische Erklärung vor; Andere aber blieben bey der des Chrysostomus. Selbst unter den Socinianischen Exegeten dieser Zeit herrschte dieser Zwiespalt. Schlich-

1) Eigenthümlich aber, wie er war, wich Maldonatus darin von Chrysostomus ab, daß er auch V. 21 u. 25. von der allgemeinen Todtenerweckung und dem jüngsten Gericht verstand; es sey nicht wahrscheinlich, sagte er, daß Jesus von dem Besondern zum Allgemeinen übergehe; das καὶ νῦν ἐστιν verstand er zu Gunsten seiner Ansicht von der ἐσχάτη ὥρα, wie Johannes 1. Brief 2, 18. dieß Wort gebraucht, das οὗς θέλει V. 21. aber nahm er nur als Bezeichnung der Macht Jesu, als des Sohnes Gottes. S. Comment. in IV. Evangelistas. Lugd. 1602. fol.

2) Bibl. N. T. illustrata zu dieser St.

3) Horae Hebr. zu der St. Man siehet, L. war der richtigen Ansicht nahe, aber der von der histor. Kritik nicht gereinigte Trieb, alles im N. T. als völliges Analogon der Jüdischen Theologie zu fassen und zu verstehen, hinderte ihn, die Wahrheit zu erkennen.

4) Coccejus nahm das ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν V. 25. allzu emphatisch, jenes ἔρχ. sey, sagte er, der Ausdruck der Verheissung, dieses καὶ u. s. w. der Erfüllung. Aber wie willkührlich!

5) Tetrateuchus seu Commentar. in 4 Evang. Ed. 1667.

ting folgte dem Grotius, Wolzogen aber erklärte die Stelle, wie Brenz [1]).

Dieß bunte Gemisch der Auslegungen nahm im achtzehnten Jahrhundert eher zu, als ab. Bengel vertheidigte in seinem Gnomon die Erklärung des Grotius; durch die deutlichere Beziehung des γὰρ V. 22. auf das οὕς θέλει V. 21. gab er ihr eine wesentliche Verbesserung. Wolf aber rief bey V. 21. gegen Oeder, der die Augustinische Auslegung von Neuem empfahl und gründlicher ausführte [2]), die Erklärung von Brenz wieder zurück [3]). In der Reformirten Kirche vertheidigte Lampe die Erklärungsweise Calvins, nur verdunkelte er auch hier sein klares Recht durch typologische Spielereyen. Während er aber noch an seinem Commentare arbeitete, trat ein Holländischer Jurist, Hermann Deusing, mit einer neuen Erklärung auf, die man eine verbesserte Edition der älteren Gnostischen nennen könnte [4]). Die ganze Stelle, auch V. 28. u. 29. handle, sagte er, von der geistigen Auferstehung der Völker durch die Gnade des Evangeliums; V. 21—24. werde Niemand anders, als von dem Lebendigmachen des geistig Todten durch den Glauben an das Evang. auslegen; auch V. 25. sey davon zu verstehen, wie ein jeder leicht zugebe, theils wegen des καὶ νῦν ἐστιν V. 25. theils wegen der Verbindung mit dem Vorhergehenden. So sey nun auch, schließt er weiter, kein Zweifel, daß auch V. 28. 29. von der geistigen Auferstehung der Völker, der Heiden und Juden, durch das Evang. zu erklären sey. Die Worte νεκροὶ, μνημεῖα und dergl. darnach zu deuten, habe keine Schwierigkeit, da der alttestam. Sprachgebrauch alle diese u. dergl. Ausdrücke symbolisch nehme. Wolle man dieß nicht, so müsse man Jesu V. 28. u. 29. den falschen Satz in den Mund legen, daß die Erweckung der leiblich Todten etwas Größeres sey, als die Auferstehung der Geister zu einem neuen sitt-

1) Beyder Commentare über d. Joh. Ev. s. in der Bibl. fratr. Polonor.

2) Observatt. sacrae P. 2. (Lips. 1716.) p. 28 sqq. Apologia Christi contra Judaeos ad Joan. V, 17 sqq. vermehrt und vertheidigt gegen Wolfs Einwendungen in dem Observatt. sacr. syntagma (1729) p. 461—495. Er geht bloß bis V. 27., sagt aber am Schlusse: In sequentibus capitis V. Salvator *occasione* spiritualis vivificationis et judicii, de quo adhuc dictum fuerat, ad doctrinam de *extremo judicio* et *resurrectione universali* procedit.

3) Wolfii Cur. philol. zu d. St.

4) S. Bibliotheca Brem. Class. 1. fascic. 2. p. 805 sq.

lichen Leben. Der einzige Unterschied, den er zwischen V. 25—27. u. 28. 29. annehmen könne, sey der, daß Jesus dort von der Gegenwart, hier von der entfernten Zukunft spreche, dort von der sogenannten ersten Auferstehung (Apokal. 20, 5.), hier von der zweyten (Apok. 20, 18.), welche beyde Ausdrücke symbolischer Art seyen, so daß man unter jener die werdende, unter dieser die vollendete Erlösung der Völker zu verstehen habe [1]).

Dieser allerdings verunglückten, aber geistreichen Auslegung widersprach Lampe, auch Wolf, und man kann nicht läugnen, die Theologen gewannen damahls den Proceß gegen den Juristen.

Während dieß in der Ev. Kirche vorging, erklärte in der Römischen Calmet, die Augustinische Auslegung sey die allein richtige [2]).

Aber seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts stellten sich in der Protest. Kirche die im Commentar bezeichneten Gegensätze in der Erklärung unserer Stelle allmählich zurecht.

Besonders merkwürdig ist Semlers Ansicht. Er ging in seiner Paraphrase [3]) davon aus, Jesus widerlege hier die Irrthümer der Juden von den letzten Dingen; eben deßhalb könne in der ganzen Stelle nur von der leiblichen Todtenerweckung die Rede seyn. Das οὓς θέλει V. 21. erklärt er von dem Urtheile Jesu über die Würdigkeit der zu Erweckenden. Darauf bezog er auch V. 22. V. 24. werde, sagte er, der Glaube als wesentliche Bedingung nicht sowohl des Erwecktwerdens, als vielmehr der ewigen Seligkeit dargestellt. Wie er das ζωοπ. V. 21. verstand, ob von der Auferweckung des Lazarus, oder von der seligen Unsterblichkeit überhaupt, welche Christus den Gläubigen verheiße und verleihe, sieht man nicht deutlich. Aber V. 23. scheint er wenigstens im letztern Sinne zu nehmen. Die Erklärung des Chrysostomus verwirft er hier; alle Todten seyen hier gemeint, sagt er. Ja er fügt sogar hinzu, es sey nicht absurd, die νεκροὶ in diesem Verse von den geistig Todten zu verstehen. An einem andern Orte [4]), hält er freylich fest an Chrysostomus. Vers 28. u. 29. verstand er ebenfalls, wie dieser; jedoch meinte er, auch hier widerlege Jesus nur ei-

1) S. a. a. O. Seite 811. Vergl. Ebendas. fasc. 1. S. 142 ff.

2) Comment. litteral. v. Mansi. ed. Herbipolit. zu d. St.: Proclivior videtur, sagte er von ihr, magisque cum praecedentibus constans.

3) Vom Jahr 1771.

4) Institutio ad doctr. Christ. liberaliter discendam. p. 677.

nen Jüdischen Irrthum, und zwar den, daß bey der allgemeinen Auferstehung ein Unterschied Statt finden werde zwischen Juden und Heiden.

Während nun seit Semler Einige, wie Eckermann und Dr. Paulus, um dem Dogma, daß Jesus Christus, der Richter der Lebendigen und der Todten, diese einst aus ihren Gräbern hervorrufen werde, eine seiner Hauptstützen zu nehmen, die oben bezeichnete, man könnte sagen, idealistische Auslegung unserer Stelle nach und nach ausbildeten, glaubten Andere, wie Morus, Lange, Tittmann, Schott [1]), Kuinöl, die der orthodoxen Dogmatik hülfreichere nur in der Gestalt, wie Chrysostomus sie versucht hatte, halten und vollenden zu können. Die richtige Vermittlung Augustins schien vergessen. Nur wenige, wie Herder [2]) und Schwarz [3]) erinnerten daran, aber wie leise! Und der ältere Rosenmüller [4]) bemerkt mit besonderer Rücksicht auf Lightfoot nur dieß, es könne die eine Auslegung so gut, als die andere Statt finden. Seit der ersten Ausgabe dieses Commentars hat sich Meyer in seinem Commentar für die Auslegung des Chrysost. erklärt, nicht aus dogmatischem, sondern rein exegetischem Interesse. Tholuck aber ist der von mir vertheidigten Erklärung beygetreten. Olshausen ebenfalls, aber V. 25. will er sich besonders wegen der φωνὴ für die leibliche Auferstehung der Frommen nicht nehmen lassen. Diese Vermittlung läßt sich aber exegetisch nicht rechtfertigen.

Anhang B.

Kurze Geschichte der Auslegung und des Gebrauchs der Stelle 6, 51 ff. in der Lehre vom Abendmahle [5]).

Von jeher ist die Auslegung dogmatisch wichtiger Stellen von den verschiedenen dogmatischen Partheyansichten in der Kirche

1) Opusc. Academ. Tom. I. p. 196 sqq.
2) Von Gottes Sohn der Welt Heiland nach dem Ev. Joh. S. 135 ff.
3) Schwarz, die Lehre des Evangeliums aus den Urkunden dargestellt. S. 199—201. Anm. 7.
4) Scholia zu dieser St.: Videtur improprie, potesttamen et proprie intelligi.
5) Beyträge hiezu siehe, außer in den Hauptwerken über die Geschichte der Abendmahlslehre überhaupt und der Abendmahls-

abhängig gewesen, und ist es leider immer noch zum offenbaren Nachtheil aller wahren Exegese. Einen interessanten Beytrag zu dieser Erfahrung liefert die Auslegungsgeschichte der bezeichneten Stelle, deren Bezüglichkeit auf die Lehre von der Genießung Christi im Abendmahle eben so einleuchtend, als es den Exegeten von jeher schwer geworden ist, ihre Auslegung von dem falschen Einflusse ihrer dogmatischen Partheyansicht frey zu erhalten.

Da die Auslegung dieser Stelle von Origenes in seinem Commentar über das Evangelium Johannes leider verloren gegangen ist [1]), so müssen wir uns bis auf Chrysostomus mit den wenigen Auslegungsbruchstücken über einzelne Verse, die sich hier und da finden, begnügen.

Was Tertullian aus unserer Stelle gemacht und welche Beziehung er ihr zu seiner Ansicht vom Abendmahl gegeben habe, läßt sich aus dem beyläufigen Gebrauch, den er von 6, 51. und 63. macht [2]), nicht genügend mehr erkennen. Da er indessen nur eine geistige Gegenwart Christi im Abendmahle annahm, so ist zu vermuthen, daß er unserer Stelle keine besondere Gewalt angethan haben werde. Dasselbe gilt von Cyprian [3]).

Klemens der Alexandriner erlaubt sich zwar in der Erklärung von 6, 51. eine leise Anspielung auf die dem Fleisch und Blut entsprechenden Zeichen im Abendmahle, aber er versteht das φαγειν την σαρκα u. s. w. nicht vom Abendmahle, sondern von der geistigen Vereinigung der Gläubigen mit Christo, dem geistigen Genusse Christi i. Befolgung seiner Gebote und Lehren [4]). Noch entschiedener und deutlicher erklärt sich Origenes an mehreren Orten über den Sinn unserer Stelle. Ohne alle Bezüglichkeit auf das Abendmahl, welches er als eine rein symbolische Handlung ansah und nach Maaßgabe unserer Stelle höchst geistig deutete, versteht er unter dem Brote in unserer

---

streitigkeiten insbesondere, bey Calovius bibl. illustr. Wolf, Köcher, Lampe zu d. St. und Lindner, die Lehre v. Abendmahle nach der Schrift. Ein exeget. histor. dogmatischer Versuch; nebst Kritik aller vom Anfang der Kirche bis auf die neueste Zeit darüber öffentlich bekannt gemachten Lehrmeinungen. Leipz. 1831. S. 241 ff.

1) Tom. XIV — XVIII. incl., worin die Auslegung von cap. V — VIII, 19. enthalten war, ist verloren gegangen.

2) De resur. carn. cap. 37. de carne Chr. Cap. 13.

3) S. Münscher 2. §. 248.

4) Paedagog. II, 6. vergl. Excerpt. Theod. §. 13. p. 971. will der Verfasser 6, 52. entweder von der Eucharistie, oder noch lieber von der Kirche, dem geistigen Leibe Christi verstanden wissen.

Stelle die Lehre und unter dem Fleische und Blute die welterlösende, durch geistige Nahrung erfreuende heilige Person, Werk und Wort Jesu, die allein geistig genossen und nur im Glauben angeeignet werden können [1]).

Seit Origenes aber scheint sich die ursprünglich richtige, geistige Auslegung unserer Stelle allmählich in der Kirche verloren zu haben. Die Vorstellungen vom Abendmahle und dem leiblichen Genusse des Fleisches und Blutes Christi wurden immer materieller, und die dogmatische Cupidität in der Exegese immer größer. Chrysostomus versteht [2]) die Stelle von dem mysteriösen und, nur mit dem Manna in der Wüste verglichen, geistigeren Genusse des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, und bemühet sich sehr, Jesum zu entschuldigen, oder vielmehr zu rechtfertigen, daß er von dem Mysterium seiner Genießung im Abendmahle jetzt spreche, wo Niemand etwas davon verstehen konnte. V. 63. legt er zu Gunsten seiner Ansicht so aus, daß τὸ πνεῦμα das richtige geistige Verständniß, ἡ σὰρξ aber der Juden fleischliche ἀκρόασις seiner Rede bedeute. Diese Ansicht wurde fortan die herrschende, und vermaterialisirte sich immer mehr. Cyrill von Alexandrien behauptete sogar gegen Nestorius, daß V. 51. 53. allerdings zu verstehen sey von dem Genusse des lebendigmachenden Menschenfleisches Jesu, als des Logos. Theophylakt und Euthymius sagen unumwunden, daß V. 51 ff. von der mystischen Mittheilung des wahren Leibes und Blutes Christi im Brote und Weine des Abendmahles zu verstehen sey, und weisen jede figürliche Deutung des Wortes weit weg. Euthymius rechtfertigt seine Ansicht durch die Bemerkung zu V. 51.: οὐκ εἶπε δὲ, ὅτι ὃν (τὸν ἄρτον) δίδωμι, ἀλλ' ὅτι ὃν δώσω· ἔμελλε γὰρ αὐτὸν δώσειν ἐν τῷ τελευταίῳ δείπνῳ. V. 63. verstehen beyde, wie Chrysostomus. — Auf diese Ansicht unserer Stelle gründete sich die Sitte, den Kindern das Abendmahl zu reichen. — Von der herrschenden Auslegung abweichend und zur Origeneischen zurückkehrend ist die Bemerkung des großen Basilius über 6, 58. [3]), daß Jesus unter seinem Fleisch und Blut in unserer Stelle seine ganze mystische Erscheinung im Fleische (πᾶσαν αὐτοῦ τὴν μυστικὴν ἐπιδημίαν) und

1) Comment. in Joannem Opp. de la Rue Vol. IV. p. 145 und 176. 177. vergl. Comment. in Matth. Vol. III. p. 898. Hom. VII. in Levit. Vol. II. p. 223. 225.

2) Hom. 46 und 47.

3) Apol. ad. Caesareens. Ep. 8. (141). Ed. Garner. Vol. III. p. 83. 84.

seine Lehre verstehe, wodurch der Geist der Gläubigen genährt und zur Betrachtung der ewigen Dinge erhoben werde. Eben so einzeln steht Augustin's Erklärung von V. 52. in seiner Schrift de doctr. Chr. [1]). Die Worte Jesu, meinte er, könnten nur figürlich verstanden werden, und sollten nichts anderes sagen, als daß der Christ an dem Leiden Christi Theil nehmen, und sich zu seinem eigenen Nutzen stets daran erinnern solle, daß Christi Fleisch für uns am Kreuze verwundet sey. Eben so geistig ist seine Erklärung der Stelle in seinen Tractaten über den Johannes. Etwas unklar versteht er unter dem Fleische Christi den geistigen Körper, die geistige Corporation Christi, und unter dem Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi das Vereintwerden und die innigste Gemeinschaft mit Christo im Glauben. Anderswo aber bezieht er die Stelle auf die Eucharistie und bleibt sich also in seiner Ansicht nicht ganz gleich.

Im Mittelalter finden wir keine andere Erklärung, als die des Chrysostomus. Die kirchliche Lehre erlaubte keine andere. Ja V. 55. mußte die Lesart ἀληθῶς (vere) der Transsubstantiation dienstbar werden. Merkwürdig ist, daß die Böhmen, der hergebrachten Beziehung der Stelle auf das Abendmahl folgend, daraus die Nothwendigkeit des Abendmahlsgenusses unter beyderley Gestalt herleiteten.

Ein neues Leben in der Auslegung entstand zur Zeit der Reformation. Erasmus, ob er gleich die kirchliche Beziehung derselben auf das Mysterium des Abendmahls nicht antastete, begünstigte doch in seiner Paraphrase offenbar die geistigere Erklärung Augustins. Luther [2]) aber verwarf im Streit mit Carlstadt, Zwingli und Oekolampad kühn jede Beziehung der Stelle auf das Abendmahl, und behauptete, daß in derselben nur von dem geistigen Genusse Christi im Glauben und in der Liebe zu ihm die Rede sey. Vers 63. erklärt er wie Chrysostomus, und streitet seinen Gegnern jede mögliche Beziehung des ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν auf das Fleisch Christi ab. So weit ist er in seiner Ansicht völlig klar und unbefangen. Nur in der Bestimmung dessen, was V. 51. das zu genießende Fleisch Christi sey, verleitet ihn seine dogmatisirende und polemische Exegese nach der Art der Väter von einem durchgötterten, göttlichen Fleische Christi zu sprechen, das nicht fleischern und blu-

1) III, 16.

2) S. Auslegung des 6. 7. 8. Cap. Joh. zu d. St. Walch 7. S. 2074 ff. und im großen Bekenntniß vom Abendmahle.

tern sey, sondern die Art und Kraft Gottes habe. Hierin ist er unklar und durch seine Ansicht vom Sakrament befangen.

Anders erklärte die Stelle Zwingli [1]). Er gab nicht bloß zu, sondern er behauptete mit aller Kraft, daß in derselben nur die Rede sey von dem außersakramentlichen, rein geistigen Genusse Christi, sofern derselbe sein Fleisch für uns dahingegeben habe in den Tod, — also von dem lebendigmachenden Glauben daran, daß Christus für uns gestorben sey. Vers 51. sagt er, habe keinen andern Sinn als diesen: „Das Brot, von welchem ich Euch sage, ist nichts anders, als daß mein Fleisch, welches Ihr hier vor Euch sehet, für das Leben der Welt wird dahingegeben werden. Diese meine Hingebung und Aufopferung für die Sünder wird die Welt wieder mit dem Vater versöhnen, welches nichts anders ist, als eine Wiederherstellung ins Leben. — — Mein Fleisch also, sofern es getödtet ist, ist es eine Speise, d. i. Hoffnung und Trost der Seelen." Bey V. 63. aber zeigte er, wie die hergebrachte Auslegung von Chrysostomus gar nicht Statt finden könne, und daß der Zusammenhang durchaus fordere, die Worte zu verstehen von dem Fleische Christi, welches zwar getödtet viel, gegessen aber nichts nütze. So ausgelegt, meinte Zwingli, gebe diese Stelle allerdings einen Kanon für den Genuß Christi im Abendmahle, sofern nämlich hier von Christo jedes leibliche Essen seines Fleisches und Blutes überhaupt verworfen werde.

Indem nun die Lutherischen Theologen und Exegeten des sechszehnten Jahrhunderts die Stelle auslegten, wie Luther, wandten sich die Reformirten Ausleger alle entweder zu Zwingli oder zu Calvin. Dieser [2]) aber stimmte zwar Zwingli darin bey, daß diese Stelle allerdings einen unabweisbaren hermeneutischen Kanon für den geistigen Genuß Christi im Abendmahle darreiche, wich aber darin von ihm ab, daß er unter der σάρξ μου die ganze von der Göttlichkeit durchdrungene im Tode für das Leben der Welt dahingegebene Erscheinung Christi verstand, und in der Auslegung von V. 63. zwar σὰρξ und πνεῦμα auf die Person Christi bezog, aber sich sowohl gegen Chrysost., als auch gegen Zw. erklärte, und zur August. Ansicht zurückkehrte, nach welcher Christus die Nutzlosigkeit seines Fleisches nur in so fern behauptete, als dasselbe allein, ohne des Geistes belebende Kraft, gedacht werde.

1) S. seine Auslegung unserer Stelle in der Ep. ad Matth. Alberum, gleich vorn, und Comment. de vera et falsa relig. Tig. 1525. p. 224 ff. Vergl. Zwingli's sämmtl. Schriften von Usteri und Vögelin 2, 1. S. 77 — 88.

2) Comment. zu d. St.

Während der Zeit wurde in der Römischkathol. Kirche und Exegese die Erklärung des Chrysostomus und Cyrill in der materiellsten Gestalt die herrschende. Nur wenige wichen davon ab. Und Maldonatus erklärte sogar jede Abweichung für Ketzerey [1]).

In der Luther. Kirche blieb auch im 17ten Jahrh. mit der Lehre Luthers vom leiblichen Genuß im Abendmahle auch seine Auslegung unserer Stelle die herrschende und nur wenige, wie Calixt, wagten es davon abzuweichen und zur Reformirten Ansicht der Stelle sich hinüber zu neigen [2]). In der Reformirten Kirche findet sich dagegen auch in diesem und dem folgenden Jahrh. fast keine Abweichung von der Calvinischen oder Zwingl. Ansicht, welcher letzteren auch Grotius folgte.

Seit der Mitte des 18ten Jahrh. scheint es indeß, daß die kirchlichen Schranken in der Protest. Auslegung dieser Stelle sich allmählich verlieren sollen. Die meisten Dogmatiker und Exegeten der Luther. Kirche haben seit der Zeit der Calv. oder Zwingl. Abendmahlslehre immer mehr zuerst stillen [3]), dann lauten Beyfall gegeben. Und obwohl die Luther. Exegese darin Recht behalten hat, daß in unserer Stelle von dem sakramentalischen Genusse Christi unmittelbar keine Rede sey, sondern nur von dem geistigen Glaubensgenusse des Fleisches und Blutes Christi, — so gestehen doch die meisten neuern Theologen der Luther. Kirche den Reformirten zu, daß, da der sakramentliche Genuß Christi im Abendmahle im Wesentlichen kein anderer seyn könne, als der außersakramentliche, unsere Stelle für die richtige Lehrbestimmung der sakramentlichen Genießung und die Deutung der Zeichen im Abendmahle eine classische und einflußreiche Stelle sey. Aber über die Art und den Grad der Bezüglichkeit derselben auf das Abendmahl wird fortwährend gestritten. Die neueren Unionsverhandlungen über das AM. haben den Streit darüber von neuem recht aufgeregt [4]). Die

1) Was um so ungerechter ist, da das Tridentinum Sess. XXI. Cap. 1. die Beziehung v. Joh. 6. ausdrücklich unentschieden ließ.

2) S. Calovius a. a. O.

3) Wie scheu und ängstlich ist noch A. Heumann in seinem Erweis, daß die Lehre der Ref. Kirche vom Abendmahle die rechte sey. Wittenberg 1765.

4) Die vornehmsten Schriften, die hier in Betracht kommen, sind folgende: Dr. Schultheß, verschiedene Ansichten des heil. Nachtmahles in den Urkunden des Christenthums, in den Analekten von Tzschirner und Rosenmüller Bd. 4. St. 1. S. 179 ff. Dagegen Nitzsch, über den Text und Sinn der heil. Einsetzungsworte, ebendas. St. 2. S. 135 ff. Scheibel, das Abendmahl des Herrn; hist. Einleit, Bibellehre u. s. w. 1823. Dr. Schulz, die Chstl.

Auslegung unserer Stelle hat dadurch gewonnen. Zunächst freylich ist dabey eine Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Meinungen zu Tage gekommen, wie sie früher kaum Statt gefunden hat. Aber die Vielseitigkeit der Betrachtung ist dabey immer ein Gewinn; selbst der Irrthum dient der Wahrheit. Der gegenwärtige Stand der Meinungen scheint mir, nicht ohne eine gewisse Reproduction der früheren kirchlichen Differenzen, kurz dieser zu seyn:

Die Meinung, welche Joh. 6, 51 ff. besonders wegen V. 63. jede Beziehung auf den persönlichen Christus leugnet, und alles, was hier von dem Genusse seines Fleisches und Blutes gesagt wird, auf die Lehren und Gebote Christi und deren gläubige Annahme deutet, ist, so lange noch exegetischer Verstand unter uns ist, als unter dem Banne zu betrachten. Bey dieser Ansicht ist keine Beziehung auf das Abendmahl irgend denkbar, man müßte denn auch im Abendmahle jede lebendige Beziehung auf den persönlichen Christus wegläugnen.

Die Beziehung unserer Stelle auf den persönlichen Christus wird allgemein anerkannt. Aber während die Einen [1]) V. 51. unmittelbar und bestimmt auf den erlösenden und versöhnenden Tod Christi beziehen, behaupten Andere [2]), Jesus rede hier unmittelbar nur von der Weihung seines ganzen irdischen zeitlichen Heilandslebens, worin die Beziehung auf seinen Tod, als die Spitze dieser Weihung eingeschlossen, aber nicht besonders ausgedrückt sey. Die letzteren können natürlich nur eine sehr mittelbare Beziehung auf das heil. Abendmahl statuiren, da dieses sich unwidersprechlich auf den Versöhnungstod des Erlösers bezieht. Aber, indem einige von diesen nicht leugnen, daß das sechste Kapitel des Joh. theils die im Abendmahle nur spezieller auf den Tod des Erlösers bezogene, allgemeine Idee der Weihung Christi zum Heile der Welt enthalte, und außerdem die bildlichen Reden vom Brote, vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi den Symbolen des Abendmahles entsprechen, geben sie zu, daß in unserer Stelle ein objetiver hermeneutischer Kanon für die rechte Deutung des Genusses

---

Lehre v. heil. Abendmahle. 1824. 2te Ausg. 1831. Schultheß, die evangel. Lehre v. d. heil. AM. nach den 5 unterschiedlichen Ansichten, die sich aus neutestam. Texten wirklich oder scheinbar ergeben. 1824. Fr. W. Lindner, die Lehre vom Abendmahle nach der Schrift. 1831.

1) Scheibel, Lindner, Olshausen und Tholuck in ihren Comment. zu d. St.

2) Schulz, Schultheß.

Christi im Abendmahle liege, nemlich für die geistigsymbolische [1]). Die ersteren dagegen nehmen eine mehr und weniger unmittelbare Beziehung unserer Stelle auf das heil. Abendmahl an; aber je nachdem sie den Begriff der σὰρξ Christi, und den Sinn der Formeln das Fleisch Christi essen und das Blut Christi trinken, entweder mehr im Luther. sakramentlichen Sinne nehmen, oder überwiegend symbolisch von dem gläubigen Genießen der Früchte und Segnungen des Todes Christi, insbesondere der Sündenvergebung [2]), gebrauchen sie unsere Stelle entweder zur Bestätigung der Luther. Abendmahlslehre, oder zur Rechtfertigung größerer oder geringerer Abweichungen davon. Mit der ersteren Ansicht hat sich nicht selten eine neuere speculative Theorie von der besonderen Beschaffenheit und religiösen Bedeutung des Leiblichen in Christo verbunden [3]), und auf diese Weise hat man der Luther. Abendmahlslehre auch aus unsrer Stelle neue Rechtfertigungen zu verschaffen gesucht. Außerdem aber zeigt sich auf dieser Seite eine Verschiedenheit auch darin, daß, während die Einen in unserer Stelle besonders wegen des Futurums δώσω V. 51. eine Christo bewußte, von ihm beabsichtigte Beziehung auf das Abendmahl, gleichsam eine prophetische Präformation oder Verheissung desselben finden [4]), Andere darin mehr nur die Darstellung der Idee des Abendmahles, ohne besondere absichtliche Beziehung auf die spätere Einsetzung des Sakraments, erkennen [5]). Sehr interessant ist die Erscheinung, daß, während Klee in seinem Commentar die unmittelbare Beziehung auf die katholische Eucharistie

1) Nur Dr. Schulz scheint jeden hermeneut. Kanon für die Lehre vom AM. in unsrer Stelle leugnen zu wollen. Vergl. S. 174 ff.

2) So Lindner.

3) So Olshausen. Die geistreichste speculative Entwicklung nach dieser Seite finde ich in der kleinen Schrift: die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament des heil. AM. Hamburg 1834. 8.

4) So Lindner, der darauf ein Gewicht legt, daß die Rede Joh. 6. in der Nähe des Paschafestes und in Beziehung darauf gehalten sey.

5) Heydenreich in s. Abhandl. Erläuterung der Stellen, in welchen der Herr sein letztes Schicksal vorausgesagt. Fortsetz. in der Zeitschrift für Predigerwissenschaften von Heydenreich und Hüffel Bd. 2. Heft 2 u. 3. S. 282 ff. schwankt zwischen der absichtlichen und unabsichtlichen, mittelbaren Beziehung auf das AM. Die mittelbare, — aber nicht unabsichtliche Beziehung auf das AM. drückt am kürzesten Bengel in s. Gnomon so aus: Tota haec de carne et sanguine Christi oratio passionem spectat et cum ea S. Coenam.

festhält, ein jüngerer kathol. Theolog, Mack, in Tübingen, gegen die in der kathol. Kirche gewöhnliche Beziehung unsrer Stelle auf das Abendmahl und den Gebrauch derselben V. 51. 52. 58. zur Vertheidigung der kathol. Communion unter einerley Gestalt, zu zeigen bemühet ist, daß sich V. 27. und 51 — 58. zwar allerdings auf das heil. AM. beziehe, aber nicht so, daß darin eine unmittelbare Verheissung desselben liege, sondern so, daß eine solche Vereinigung mit dem sterbenden Heilande verheissen und verlangt werde, (nemlich die mystische, verschieden von der moralischen oder ideellen im Glauben), wie sie im heil. AM. vollzogen werde. Diese mystische Vereinigung mit Christo, als das Hauptthema der ganzen Rede, findet er V. 27. angedeutet, und 51 ff. weiter ausgeführt, während V. 29. V. 32 — 51. nach seiner Ansicht von der moralischen oder ideellen Vereinigung, d. h. dem Glauben an Christus, als welcher auf jene vorbereite, zu verstehen sey [1]).

1) In der Tüb. theol. Quartalschrift 1832. Heft 1. S. 52 ff. Ueber Joh. 6, 22 — 59. und das Verhältniß dieser Stelle zum heil. AM. Er hat in der Art, wie er die Beziehung der Stelle auf das AM. faßt, unmittelbare Vorgänger in der Kirche an Brentano und M. Wirth, Erläuter. des Ev. Joh. Ulm 1829. Th. 1. S. 326 ff.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.

Berichtigungen.

Seite 8. Zeile 4. ſtatt *νεονημίαν* lies *νεομηνίαν*.
— 14. Ueberſchrift ſtatt 4 lies 14.
— 29. Z. 9. v. u. ſtatt erkannt lies erkennt.
— 32. Z. 11. v. u. ſtatt Satt lies Statt.
— 67. Z. 19. v. o. ſtatt aufforderten lies herausforderten.
— 141. Z. 6. v. o. ſtatt erklärende lies Verklärende.
— 171. Z. 14. v. o. ſtatt *διὰ τὶ* lies *διά τι*.
— 189. Z. 14. v. u. ſtatt הַמִּים lies הַמַּיִם
— 206. Z. 6. v. u. ſtatt Geſchichte lies Die Geſchichte.
— 234. Z. 7. v. u. ſtatt *παιδιάς* lies *παιδιᾶς*, und ſtreich das Komma hinter *ξύων*.
— 234. Z. 4. v. u. ſtatt *τίθεντο* lies *τίθενται*.
— 234. Z. 5. v. u. ſetze ein Komma hinter *ἀλύοντες*.
— 236. Z. 9. v. u. ſtatt *ἐλεγχθόντες* lies *ἐλεγχθέντες*.
— 256. Z. 12. v. u. ſtatt *ὅτι* lies *ὅ τι*.
— 301. Z. 8. v. o. ſtatt er lies es.
— 303. Z. 1. v. u. ſtatt *οἰκεῖοι* lies *οἰκεῖον*.
— 349. Z. 8. v. o. ſtatt noch dieß für *χωρὶς* lies noch *χωρὶς* für *πρό*.
— 361. Z. 5. v. u. und 362. Z. 3. v. o. lies ſtatt *Σαλομῶντος* und *Σαλομῶνος* — *Σολομῶντος* und *Σολομῶνος*. Dieß iſt conſtatirte Schreibweiſe des N. T. Joſephus hat conſtant *Σολομῶν*, *Σολομῶνος*, die LXX dagegen regelmäßig *Σαλωμῶν* als indeclinabile, aber Proverb. I, 1. ſteht *Σαλωμῶντος*.
— 377. Z. 18. v. u. ſtatt *ὦραι* lies *ὧραι*.
— 453. Z. 1. v. u. ſtatt הֵעוֹלָם lies הָעוֹלָם
— 521. Z. 10. v. u. ſtreich der vor *πορεύεσθε*.
— 553. Z. 7. v. o. ſtatt *χρίσεως* lies *κρίσεως*.
— 564. Z. 9. v. u. ſtatt digniorem lies nec digniorem.
— 573. Z. 7. v. o. ſtatt *παρὰ σοὶ* lies *παρά σοι* ſ. jedoch Winer's Grammat. S. 51.

Weniger ſtörende Fehler, beſonders in den Accenten, wird der billige Leſer entſchuldigen.